

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA (ESTETICA ED ETICA)

IL CONCETTO DI DELIBERAZIONE NELLA FILOSOFIA DI ARISTOTELE ETICA, RETORICA ED ERMENEUTICA

Tutor:

Chiar.mo Prof. **CARLO GENTILI**

Coordinatore:

Chiar.mo Prof. **FERNANDO BOLLINO**

Presentata da:

Dott. **FRANCISCO ARENAS DOLZ**

M-FIL/04

Anno Accademico 2005–2006

Francisco Arenas—Dolz

Il concetto di deliberazione nella filosofia di Aristotele

Etica, Retorica ed Ermeneutica

A Mauricio Beuchot, Jesús Conill e José Luis Ramírez,
che mi hanno infuso il desiderio di apprendere

*Sie befördern die Entwicklung des Weltbilds, ja noch der wahren
Meta-Physik von Tätigkeit und Hoffnung, zum Unterschied vom rein oder
unrein mechanischen, als dem der Statik und Qualitätslosigkeit*

E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*

διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ
παντὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὥς φαμέν,
μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων·
ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ
τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῷοις (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν
ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα
σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ
συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ
ἄδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ
μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν
ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ
πόλιν

Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 7–18

Indice generale

Prefazione	11
Premessa al testo italiano	13
Introduzione	15
1. Tema, metodo d'analisi, stato attuale della questione e struttura del lavoro	15
2. Retorica e filosofia	20
1. Il potere del λόγος	21
2. La riabilitazione della retorica.....	23
3. Decadenza ed ascesa della retorica.....	25
3. Significato della deliberazione e costruzione della razionalità pratica	26
1. Etica del discorso e deliberazione.....	28
2. La svolta ermeneutica	30

Prima parte

Il problema della deliberazione

1. L'attività umana.....	37
1. Θεωρία e πράξις.....	38
2. Ποίησις e πράξις.....	43
2. Razionalità pratica.....	51
1. Il bene e la felicità	51
2. Ragione teorica, ragione pratica.....	52
3. Fantasia, sensazione e tempo.....	60
4. L'intelligenza delle passioni.....	65
3. Scelta.....	75
1. Teoria della deliberazione	75
2. Teoria del sillogismo pratico	84
4. Principi ermeneutici della deliberazione e dell'azione	97
1. La verità della deliberazione	97
1. Il principio del principio.....	97
2. Il linguaggio della verità.....	105
2. Il metodo della deliberazione	118
1. L'intellezione dei principi (I).....	118
2. L'intellezione dei principi (II).....	125
3. Il tempo della deliberazione	129
4. La topica della deliberazione	139
1. Il senso della dialettica	139

2. Che cos'è un problema?	141
Intermezzo. Riflettendo sulla deliberazione	155
<p>Seconda parte</p> <p><i>La retorica della deliberazione</i></p>	
5. Retorica, dialettica e filosofia	163
1. Dalla dialettica alla retorica	164
2. Conflitto tra razionalità. Retorica, dialettica e sofistica	173
3. La retorica come τέχνη	183
4. La retorica del καιρός	206
5. ἦθος, πάθος e λόγος	211
6. Topica e retorica	220
6. Retorica deliberativa	235
1. Che s'intende per 'deliberazione'?	235
1. <i>Deliberatio siue consilium</i>	235
2. Oggetto e limiti della deliberazione	242
3. Topici politici (I): Temi della deliberazione	244
2. Il fine della deliberazione	246
1. Sulla felicità	246
2. Topici etici (I): Le componenti della felicità	248
3. L'oggetto della deliberazione	250
1. Su ciò che è buono e ciò che conviene	250
2. Topici etici (II): Beni particolari	252
3. Topici etici (III): Beni discutibili	262
4. Topici applicati a ciò che è buono e a ciò che conviene	263
1. L'argomento della gradualità nella retorica deliberativa	263
2. Criteri di gradualità dei generi	266
5. Topici politici (II): Le forme di governo	267
1. Importanza nell'oratoria deliberativa della conoscenza delle forme di governo	267
2. Retorica e comunità	270
Conclusioni	273
1. Orizzonte ermeneutico e retorico della deliberazione	273
2. Contributi della retorica filosofico-morale	277
Elenco bibliografico scelto e consultato	283
1. Edizioni, dizionari e lessici	284
2. Edizioni commentate, traduzioni e commenti	285
3. Altre fonti antiche: edizioni, traduzioni e commenti	287
4. Trattati e monografie	290
Indice dei passi citati	349
1. <i>Corpus Aristotelicum</i>	349
2. Altri	357
Indice onomastico	361
Indice dei termini filosofici greci più frequenti	365

Indice delle figure.....	367
Sigle ed abbreviature.....	369
1. Testi classici	369
2. Testi moderni.....	369

Prefazione

Fides, humilitas, munificentia

Durante la stesura di queste pagine ho trovato numerose persone che mi hanno offerto il loro appoggio. Un grazie va a tutti quelli che mi hanno incitato a continuare con questo lavoro e che mi hanno dato utili consigli.

Ho il dovere di ringraziare Sua Eccellenza il chiarissimo professore José Guillermo García Valdecasas, Magnifico Rettore del Reale Collegio di Spagna, per i suoi consigli e per l'ospitalità durante il mio soggiorno nel Collegio, fondato dal Cardinale Don Gil Álvarez de Albornoz, che mi ha spinto a addentrarmi, a me come tante generazioni di spagnoli, in un'avventura intellettuale di cui questa tesi è il frutto tardivo.

Vorrei ringraziare anche i professori Jesús Conill ed Adela Cortina per la loro infinita pazienza e per la loro flessibilità, così come per le domande e le risposte scambiate in questi ultimi anni; li ringrazio per essere stati così esigenti, per i loro consigli ed il loro appoggio, che hanno potenziato e favorito la mia ricerca più di quanto le parole possano esprimere. A loro va la mia profonda ammirazione ed amicizia. Sospetto che devo loro più di quello che credo.

Ringrazio veramente tanto i professori Xaverio Ballester, Jonathan Barnes, Juan D. Bares, Mauricio Beuchot, Walter Cavini, David A. Crocker, Elías Díaz, Michel Fattal, Carlo Gentili, Alfonso Gómez-Lobo, Diego Gracia, Gerald M. Mara, José Montoya, Teresa Oñate, José Luis Ramírez, Henry S. Richardson, Javier Roiz, Nancy Sherman e Gianni Vattimo per i loro commenti e le loro osservazioni critiche.

Sono grato altresì ad Esteban Bérchez, Mario Biamino, Michela Cilumbriello, Vicente Esteve, Luis Folgado, Luca Giancristofaro, Caterina Latella, Giulia Rampazzo, Ángeles e Rosa Santos, Paolo Stellino, Roberta Terren e, infine, ai miei compagni nel Reale Collegio di Spagna esortandoli a leggere queste pagine e a darmi consigli per migliorarle. Sono grato alla mia famiglia, ovviamente, che ha assistito pazientemente alla gestazione di questo mio lavoro.

Non avrei potuto realizzare questa ricerca senza il supporto economico di una borsa di studio della Dirección General de Universidades e Investigación della Conselleria de Cultura della Generalitat Valenciana, tra il 2001 e il 2004, e senza aver ottenuto un posto come professore assistente nel Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Facultad de Filosofía e CC.EE. de la Universitat de València, a partire dall'anno accademico 2004–2005. Vari soggiorni di ricerca, nella Fondazione Hardt per lo Studio dell'Antichità Classica di Ginevra (Svizzera) e nei Dipartimenti di Filosofia delle Università di Torino (Italia) Parigi IV–Sorbona (Francia), Johannes Gutenberg di Mainz (Germania), Georgetown (Stati Uniti), così come nel Centro di Studi Classici dell'Istituto di Ricerca Filologica della UNAM (Messico), nel Dipartimento di Lingue, Letteratura e Comunicazione dell'Univesità della Frontera a Temuco (Cile) e nella Sezione di Lingua e Retorica del Collegio Universitario del Sud di Stoccolma (Svezia), hanno contribuito allo sviluppo del mio lavoro nelle migliori

condizioni. Così come una borsa di studio nel Reale Collegio di Spagna (Italia) per la realizzazione di studi nell'Università di Bologna, durante gli anni accademici 2005 e 2006, che ha facilitato enormemente il mio lavoro.

Questo lavoro è un piccolo contributo ad un campo di studi vastissimo. Si tratta, date le sue caratteristiche, di uno studio parziale che deve essere completato in futuro. Tutti gli errori che possono trovarsi in queste pagine, così come tutti i giudizi emessi, si devono interamente alla mia responsabilità.

Scriviamo per capirci gli uni con gli altri seppur da diverse discipline. Per questo, per quanto riguarda “le regole di edizione”, nel testo si sono volute evitare deliberatamente le note così come le auto-citazioni, e questo mi ha permesso non solo di lavorare con maggiore libertà e autonomia, ma anche con maggiore interesse nei confronti del lettore. Le indicazioni bibliografiche, nelle quali l'anno non si riferisce alla pubblicazione dell'opera originale, ma all'edizione dalla quale sono state tratte, sono presenti nel corpo stesso del testo tra parentesi e si rifanno alle opere riprese alla fine del volume. In contrapposizione con le opere analitiche di molti studi *ombelicali* di Aristotele, dedicati a trovare ed analizzare in dettaglio gli errori e segnalare lacune bibliografiche nei testi di altri interpreti, il proposito di questo testo è quello di trovare, in modo sintetico, una nuova direzione nella ricerca.

F. A.-D.

Reale Collegio di Spagna

Bologna 24 di giugno 2006

Premessa al testo italiano

Mario Biamino è stato molto generoso, leggendo e commentando con me, per mesi, le bozze di questa tesi scritte in italiano. L’*“Iliade”* ci offre un eloquente esempio di amicizia tra Odisseo e Diomede. Di loro si dice: σύν τε δὺ’ ἐρχομένω καί τε πρὸ δ τοῦ ἐνόησεν/ ὅπως κέρδος ἔη· μόνος δ’ εἴ περ τε νοήσῃ/ ἀλλὰ τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις (Hom. *Il.* x 224–226). In questa breve nota vorrei ringraziare Mario Biamino per la sua amicizia, perchè se mi fosse venuta a mancare, sono sicuro che questo libro non avrebbe visto la luce in nessun modo: «Quando si è in due, uno avverte l’altro di ciò che è conveniente; quando uno è solo, pur pensando, l’intelligenza è meno rapida e la soluzione più difficile da trovare».

F. A.–D.

Madrid 23 novembre 2006

Festa di San Clemente

Introduzione

πλεῖν ἀνάγκη, ζῆν οὐκ ἀνάγκη

Plut. *Pomp.* 50,2,1

1. Tema, metodo d'analisi, stato attuale della questione e struttura del lavoro

Ciò che questa riflessione sulla deliberazione nella filosofia aristotelica si propone è offrire un inquadramento metodologico di base per la teoria dell'azione.

Il titolo del lavoro, *Il concetto di deliberazione nella filosofia di Aristotele*, allude al legame stabilito, lungo quest'esposizione, tra la deliberazione e la razionalità pratica. Guardando più in là rispetto agli approcci tradizionali, il mio proposito è ambivalente: 1) rendere palese, nella prima parte, il carattere ermeneutico e deliberativo della filosofia aristotelica e 2) studiare dettagliatamente, nella seconda parte, il ruolo della deliberazione nell'ambito della "Retorica" aristotelica, recuperando molti aspetti dello studio aristotelico della dimensione dialettica e retorica del λόγος.

Il sottotitolo del lavoro, *Etica, retorica ed ermeneutica*, anticipa la struttura metodologica di tutti i ragionamenti in esso contenuti e la linea che essi stessi vogliono seguire. L'"Etica Nicomachea", la "Retorica" e la "Politica", ci offrono le basi a partire dalle quali pianificare la teoria dell'azione. Partirò quindi dalla centralità della retorica e dal suo recupero. La retorica costituisce la base del pensiero umano ed è il fondamento d'ogni discussione tra gli uomini. La retorica è la scienza della comunicazione e dell'espressione linguistica che ci permette di scoprire la razionalità pratica come processo d'interpretazione e di comprensione delle azioni umane, così come esse si presentano. Tutto ciò richiede un inquadramento ermeneutico.

In queste pagine voglio dimostrare in che misura la trilogia aristotelica dell'"Etica Nicomachea", la "Retorica" e la "Politica" costituisce la base della filosofia aristotelica nella quale la natura umana va unita in maniera teleologica alla più alta rappresentazione dell'animale sociale, poiché la società, nel suo profondo essere, è anteriore all'individuo ed è il fattore determinante per lo sviluppo della natura dell'individuo stesso. Così come la "Politica" o teoria della società è la meta finale dell'"Etica Nicomachea", la "Retorica" o teoria dell'espressione e della comunicazione tra gli uomini è il metodo discorsivo che sviluppa questa conoscenza etico-sociale per mezzo del dialogo (Ramírez 2003c: 219–242).

La "Retorica" di ARISTOTELE ha avuto una grande influenza per lo sviluppo della retorica. Non solo gli autori precedenti alla tradizione peripatetica, ma anche i retori romani, come CICERONE o QUINTILIANO, utilizzarono frequentemente elementi della "Retorica" aristotelica. D'altro canto, molti di questi autori non erano interessati né ad un'interpretazione autentica delle opere del filosofo ellenico né alle basi filosofiche o alla nomenclatura introdotta dallo

stagirita nella teoria della retorica. Di modo che, durante più di un millennio, l'interpretazione della retorica aristotelica fu una questione di cui si occupò la storia della retorica, non della filosofia. Solo da qualche decade in qua, si sono messi in rilievo gli aspetti filosoficamente più distaccabili della retorica aristotelica. Nel tentativo di costruire una teoria generale della persuasione, il filosofo ellenico applica numerosi concetti e argomenti che appaiono anche nei suoi scritti logico-etici. Così, la teoria dell'argomentazione retorica, per esempio, è un'applicazione della dottrina generale del sillogismo, che è possibile trovare altresì nelle basi della dialettica, della logica e della teoria della dimostrazione. Nel trattare il tema delle passioni nella "Retorica", uno dei topici più importanti dell'etica aristotelica, lo stagirita ci offre un trattamento dettagliato delle stesse.

Dopo più di un secolo d'incomprensioni e disprezzo, si assiste a quello che potrebbe essere chiamato il rinascimento della retorica. Nuove istituzioni, attività e pubblicazioni che propugnano il restauro degli studi retorici, sorgono in questo momento di transizione, tanto secolare quanto storica, dalla società postindustriale a quella che chiamano la società dell'informazione. Viviamo, però in un momento in cui la retorica del mercato domina inevitabilmente le nostre vite e il nostro modo di pensare. Come accadde per la sofistica, siamo esposti ad un uso della retorica che ha differenti intenzioni. Per questo è necessario interrogarsi riguardo ai vincoli tra la retorica e i saperi della filosofia pratica. La "Retorica" aristotelica è una creazione filosofica di valore imperituro. La "Retorica", però, ha avuto troppi seguaci e pochi continuatori. Sfortunatamente, tutti i trattati posteriori fino ad oggi rimangono troppo afferrati ad una prospettiva anchilosata dalla quale bisogna liberare la "Retorica", per rivendicare il suo valore nella società odierna. La comprensione della teoria aristotelica dell'azione costituisce uno dei grandi temi ancora da rivedere nella filosofia contemporanea. Il mio obiettivo è quello di offrire un quadro il più completo possibile della questione che permetta di superare una certa staticità delle ricerche e di aprire nuove prospettive teoriche al suo studio.

Per tanto, tornare ad ARISTOTELE non ha solo un valore meramente storico, ma apporta uno schema che ancora può essere sfruttato dalla filosofia del secolo XXI. La storia dell'influenza esercitata dal pensiero aristotelico —in tedesco, la sua *Wirkungsgeschichte*— non ha termini di paragone in tutta l'esperienza culturale occidentale. Tra le principali tradizioni che, nel dibattito filosofico del secolo XX, si riferiscono al pensiero del filosofo ellenico, troviamo in primo luogo la neoscolastica, corrente della quale MANSION, NUYENS e VERBEKE sono gli autori più rappresentativi. In secondo luogo, la filosofia aristotelica esercitò una profonda influenza sull'opera di HEIDEGGER. Autori influenzati dalla prospettiva heideggeriana sono i tedeschi APEL, ARENDT, GADAMER e TUGENDHAT, l'italiano LUGARINI ed il francese AUBENQUE. In terza analisi, bisogna distaccare la corrente conosciuta come "riabilitazione della filosofia pratica", che fa i primi passi in Germania alla metà del XX secolo, rappresentata da autori quali RITTER, VIEHWEG e HENNIS, che approfondiscono specialmente la dialettica e la retorica aristotelica. A questa corrente va aggiunta la "nuova retorica" sviluppata dal belga PERELMAN, che studia dettagliatamente i "Topici" e la "Retorica" aristotelici. Il recupero dei pensieri aristotelici riguardo alla filosofia ha raggiunto la maturità con il filosofo tedesco HÖFFE il quale, nella sua riflessione sull'etica, il diritto e la politica, ha saputo coniugare la prospettiva aristotelica e quella kantiana. Per ultimo, nel panorama filosofico anglosassone, la presenza dello stagirita risulta indicativa. L'etica analitica fa capo al filosofo ellenico nel momento di analizzare nozioni fondamentali della teoria dell'azione. Così, per esempio, il lavoro di ANSCOMBE, che approfondisce lo studio della struttura del sillogismo pratico o gli scritti di FOOT, KENNY, RYLE e WIGGINS, tanto per citare alcuni tra i filosofi analitici presenti in queste pagine.

Le ricerche attuali sulla filosofia aristotelica, che nel secolo XIX erano di competenza quasi esclusivamente tedesca, si sono estese a livello internazionale. Insieme alla tradizione tedesca, che in questo periodo ha come interpreti filosofi come BIEN, BUBNER, BUCHHEIM, FIGAL, RAPP, SCHÜTRUMPF o WÖRNER, la bibliografia anglosassone sullo stagirita occupa una posizione di riguardo. In special modo ci riferiamo ai lavori di BARNES, BURNYEAT, COOPER, HALLIWELL, IRWIN, NEHAMAS, NUSSBAUM, RORTY, SCHOFIELD, SHERMAN, SORABJI o WILLIAMS. In seguito, la tradizione francese, che ha apportato contributi rilevanti, tra i quali bisogna sottolineare quelli di BODÉÛS, BRAGUE, BRUNSCHWIG, CORDERO, COULOUBARITSIS, COURTINE, LE BLOND, PELLEGRIN e RICŒUR, e la tradizione italiana, nella quale spiccano BERTI, CAVINI, DONINI, GASTALDI, MIGNUCCI, NATALI, REALE, ROSSITTO, VEGETTI e VOLPI. Da un lato, mentre la tradizione tedesca e quella italiana procedono in accordo con il metodo storico e situano il pensiero aristotelico nel suo contesto storico-filosofico, molti studi anglosassoni, ispirati dalla filosofia analitica, riducono la metafisica aristotelica a formule logiche. Dall'altro lato, è un dato di fatto che nell'ambito anglosassone non si conoscono le ricerche tedesche e italiane, mentre nell'ambito tedesco le opere anglosassoni sono accolte con un certo malessere, visto che ignorano le premesse filosofiche dello stagirita.

Qualcosa di diverso succede nella tradizione ispanica, totalmente ignorata dalla bibliografia tedesca, da quella francese, italiana e anglosassone. Lungo tutto il XX secolo gli interpreti spagnoli hanno realizzato notevoli apporti orientati a ridare attualità al pensiero aristotelico, anche se in realtà sono state ingiustamente snobbate dal resto delle tradizioni. Senza dimenticare il ruolo di ORTEGA per la comprensione di alcuni aspetti importanti della filosofia aristotelica, vorrei sottolineare in maniera speciale il contributo di GARCÍA BACCA, LAÍN, MARÍAS e ZUBIRI. In questo momento sono tre le vie predominanti: in primo luogo, bisogna considerare un accostamento al pensiero aristotelico che parte da posizioni fissiste, i cui limiti non sono facilmente precisabili e che *grosso modo* potremmo chiamare 'analitica'; è quella che troviamo in alcuni lavori di ARAOS SAN MARTÍN, CHOZA, LÓPEZ FARJEAT, MONTOYA, ORIOL, YARZA e YEPES; in secondo luogo, i contributi di DE GARAY, GARCÍA YEBRA, CALVO, MAURI e RACIONERO, che orientano la loro ricerca verso criteri storico-filosofici; ancora, il lavoro di autori come BEUCHOT, CONILL, CUBELLS, OÑATE e RAMÍREZ, preoccupati di esporre alcune teorie aristoteliche e presentarle, non come qualcosa di anchilosato e morto, ma come qualcosa di vivo che ha molte possibilità da offrire alla nostra cultura e che potrebbe servire non solo per avere un quadro articolato delle differenti correnti contemporanee, ma anche per aiutarci a non dimenticare la dimensione classica della filosofia, visto che il presente non è comprensibile senza il passato. Questa ultima strada, che non è fisica, ma noetica, è quella che ha percorso il testo di cui queste pagine sono l'introduzione.

Nei capitoli seguenti, si offrono alcune riflessioni di carattere generale nella speranza che queste aiutino a comprendere meglio il contesto che ha dato origine a questo studio e il senso delle due strade che la ricerca lascerebbe aperte. In primo luogo, considererò, nelle pagine di quest'introduzione, il pensiero di alcuni critici le cui riflessioni mettono le basi per il recupero contemporaneo della retorica. In secondo luogo, mi occuperò del problema della deliberazione, ripreso recentemente come uno dei problemi centrali per le teorie contemporanee dell'azione. Le riflessioni degli uni e degli altri ci rimanderanno costantemente ad aspetti fondamentali della filosofia aristotelica dell'azione.

Nella prima parte di questo studio, si offre un'analisi della nozione di deliberazione (βούλευσις) nella filosofia aristotelica, tenendo conto del carattere ermeneutico e deliberativo del pensiero del filosofo ellenico. Qui collocherò la teoria aristotelica della deliberazione nel contesto della sua filosofia, mostrando i problemi con cui questa teoria deve fare i conti. La teoria della deliberazione che lo stagirita espone nelle "Etiche" mette davanti a questioni che

nessuna teoria dell'azione può eludere. Partendo, quindi, dall'analisi delle "Etiche", il proposito di questa parte della ricerca è quello di trovare tracce nel *corpus* aristotelico che ci permettano di ricostruire la posizione del filosofo ellenico di fronte al problema della deliberazione. Al momento di studiare la teoria aristotelica della deliberazione bisogna tenere conto non solo dei trattati etici, nei quali incontriamo osservazioni preziose riguardo a questo, ma anche dei suoi trattati fisici. Il concetto di deliberazione confina con questioni metafisiche e logiche, perciò dovranno considerarsi anche altri libri. Tutto questo dimostra le difficoltà dell'inizio, visto che suppone la ricostruzione della teoria aristotelica della scelta a partire dalla selezione di differenti testi del *corpus*.

Il primo capitolo offre un'analisi dei concetti di *πρᾶξις* e *λόγος*, centrali per stabilire una teoria dell'azione. Dopo aver presentato la falsa dicotomia tra i concetti di *θεωρία* e *πρᾶξις* nel pensiero aristotelico, si passa allo studio dei concetti di *θεωρία*, *ποίησις* e *πρᾶξις* e i corrispondenti di *ἐπιστήμη*, *τέχνη* e *φρόνησις*, in relazione ai concetti moderni di teoria e prassi.

Il secondo capitolo tratta alcuni degli elementi principali della teoria aristotelica dell'azione: 'la ragione pratica' (*φρόνησις*), 'la verità pratica' (*ἀλήθεια πρακτική*), il 'bene' (*τὸ ἀγαθόν*) e la 'felicità' (*εὐδαιμονία*), il 'desiderio' (*ὄρεξις*) e la 'fantasia' (*φαντασία*).

Il terzo capitolo espone, da un lato, la teoria aristotelica della deliberazione presente nel libro III dell'"Etica Nicomachea" e il rapporto di questo con il libro VI, dove è ripresa la questione, ma non in maniera così analitica; dall'altro lato, questo capitolo focalizza l'attenzione sulla teoria del sillogismo pratico, facendo una distinzione chiara tra la teoria aristotelica della deliberazione e la teoria del sillogismo.

Il quarto capitolo affronta il problema della deliberazione in rapporto con gli scritti dell'*Organon*. In un primo tempo, si presenta la questione della conoscenza dei principi pratici e del ruolo svolto nell'azione, partendo dal considerarli come topici dell'*inuentio* umana. Questi principi pratici si mettono in relazione con la nozione di verità pratica (*Int.* 1, 16a 1–18 e 5, 17a 15–22, *Metaph.* VI 4, IX 10) dove il vero ed il falso saranno considerati come funzioni logiche del ragionamento, che si verificano nel dialogo. In secondo luogo, si tratta il problema esposto ne "Sull'anima" (III 10) sul potere della sensazione della conoscenza dei principi. Questo tema viene studiato ora, alla luce degli "Analitici Secondi" (II 19), uno dei testi più importanti dell'autore ellenico. In terzo luogo, si studia il problema dei futuri contingenti. Il pensiero aristotelico è formato da una parte preminentemente dialogica e, secondo quanto viene fuori dallo studio del capitolo 9 di "Dell'Interpretazione", aperta al futuro, luogo in cui è possibile la deliberazione, ambito di libertà umana che sta alla base dell'etica aristotelica e altresì ambito della contingenza, elemento fondamentale nel pensiero dello stagirita. Per ultimo si affronta, dal punto di vista della relazione tra i principi pratici e i problemi dialettici nei "Topici" (I 11), l'importanza del metodo dialettico nell'ambito della filosofia aristotelica, analizzando questo metodo a partire dai concetti centrali di dialogo e di critica, vie mediante le quali si arriva alla deliberazione.

L'intermezzo, che ritorna sulla differenza tra *πρᾶξις* e *ποίησις*, prospettive confluenti che però frequentemente sono confuse nel momento in cui si identifica *τέλος* con il 'fine', mostra, da una parte, che l'azione è condizione integrante del conoscere filosofico e, dall'altra parte, che il dinamismo originario dal quale nasce ogni attività umana implica il passaggio dal piano riflessivo e formale della filosofia al piano reale e pratico dell'azione. In questo modo, rimane aperto il cammino per affrontare il significato della "Retorica" nel recupero del senso dell'azione. Questa opera ci mostra l'importanza di pensare alla dialettica a partire della sua

relazione *antistrofica* con la retorica, o che è lo stesso, pensare la teoria a partire dalla sua relazione *costitutiva* con la prassi, cosa che in questo modo giustifica la relazione tra retorica e dialettica, da una parte e, attraverso di quest'ultima, con la filosofia e, dall'altra parte, con la politica.

Nella seconda parte si studia più nel dettaglio la funzione della deliberazione nel quadro della “Retorica” aristotelica. L’etica, la politica e la retorica nell’opera aristotelica stabiliscono un triangolo che rende espressiva la filosofia pratica. L’etica è la teoria dell’azione umana e l’azione migliore in ogni situazione si decide attraverso una deliberazione razionale, quindi, attraverso un discorso retorico.

Nel quinto capitolo si considera l’importanza della deliberazione nella parte introduttiva della “Retorica” (I 1–3). I problemi fondamentali affrontati in questo capitolo sono i seguenti. In primis, mostrare il rapporto tra dialettica e retorica con il fine di illustrare, in secondo luogo, la relazione di queste con la sofistica. In terzo luogo, chiarire il senso del termine τέχνη e la considerazione artistica della retorica con il fine di mostrare, in quarto luogo, che una retorica autentica non è quella che segue un procedimento fisso, con un inventario fisso di figure e espedienti retorici, ma quella che colloca al suo centro il termine καιρός. In quinto luogo, giustificare il trattamento della nozione di deliberazione relativa ai concetti di ἦθος, πάθος e λόγος nella “Etica Nicomachea”, nella “Retorica” e nella “Politica” aristoteliche. In sesto e ultimo luogo, si considera l’importanza, per la retorica filosofica, di un topic come quello che si trova nello studio della deliberazione nella “Retorica” aristotelica.

Nel sesto e ultimo capitolo si analizza la teoria della deliberazione che il filosofo ellenico presenta nella “Retorica” (I 4–8, 1359b 19–1366a 22) attraverso il recupero dell’importanza della retorica stessa per la teoria dell’azione. Per il filosofo ellenico, la retorica, in concorrenza con la dialettica, è una scienza fondamentale che influisce su tutte le conoscenze umane di ogni tipo, ma in particolar modo sulla conoscenza pratica che suppone la deliberazione sul nostro modo di comportarci, di affrontare e risolvere i problemi. La filosofia pretende di essere un sapere che influisce su tutte le altre conoscenze umane. La filosofia quindi cerca la verità nel mondo ed aldilà del mondo. La denominazione di retorica non si applica a qualcosa che possa definirsi o essere delimitato. La retorica è un ‘luogo’, un τόπος —per usare un termine retorico— che riunisce in sé narrazioni differenti, o un parco giochi dove ognuno fa il suo gioco. La retorica si occupa della realtà che è creata dagli uomini nel linguaggio.

Di seguito, a partire dal presupposto della retorica come una facoltà umana generale indispensabile per la convivenza politica, si ritorna sul tema della deliberazione per trarre le conclusioni della ricerca. Una delle conclusioni di questo studio, che corrobora non solo le scoperte del criticismo aristotelico contemporaneo, ma anche l’ipotesi con cui s’iniziò questo lavoro, è che già lo stagirita mette in pratica una razionalità ermeneutica, esplicitamente cosciente della condizione linguistica ed interpretativa di ogni ricerca filosofica sui principi, il cui unico punto di partenza possibile viene dato dalla critica delle opinioni probabili (ἐνδοξα) degli esperti, dei saggi e della maggioranza, così come la registrano i topici e gli usi comuni del linguaggio. In più s’insiste sull’impatto della proposta retorica aristotelica, non solo come una difesa dell’importanza della retorica in una società democratica o come una difesa di una vita politica appoggiata su un’idea chiara di quali siano gli argomenti che contano come politicamente ragionevoli, ma anche come un’intenzione nuova per capire che significa parlare di “razionalità pratica”. In questo modo la riflessione del filosofo ellenico non solo serve a difendere la retorica dalle accuse platoniche in rapporto con il suo carattere demagogico, ma questa riflessione suppone principalmente un cambio del paradigma gnoseologico platonico: la retorica supera l’ambito scientifico occupandosi del linguaggio nella deliberazione e nella

scelta. La funzione, per tanto, della retorica sarebbe quella di unire teoria e pratica in un solo sistema di conoscenza. Per ultimo, nell'epilogo, si stabilisce l'importanza dell'etica per la retorica e della retorica per l'etica, e reclama il recupero di una retorica filosofico-morale per la formazione dell'uomo moderno.

2. Retorica e filosofia

«Allora Glaucone e gli altri mi pregarono di aiutarli in ogni modo e di non lasciar cadere il discorso, ma di indagare la natura della giustizia e dell'ingiustizia e l'utile che l'una e l'altra veramente arreca. Allora io espressi la mia opinione:

– A mio parere la ricerca che stiamo per intraprendere non è di poco conto (φαῦλον), ma si addice a chi abbia una vista acuta (ὁξὺ βλέποντος). Perciò, dal momento che noi non siamo all'altezza (δεινοί), mi sembra che questa ricerca si debba condurre come se si ordinasse a persone dalla vista non molto acuta (ὁξὺ βλέπουσιν) di leggere da lontano lettere scritte in piccolo (γράμματα μικρὰ), e poi a qualcuno venisse in mente che le stesse lettere si trovano da qualche altra parte, scritte più grosse e su una tavola più grande; sarebbe allora una vera fortuna, penso, leggere prima queste ultime e poi esaminare quelle più piccole, per vedere se sono le stesse.

– Benissimo! —disse Adimanto— Ma quale affinità, Socrate, vedi tra questo procedimento e la ricerca del giusto (περὶ τὸ δίκαιον ζητήσει)?

– Te lo dirò —risposi— Noi diciamo che esiste la giustizia di un singolo individuo (ἄνδρος), ma anche la giustizia di un'intera città (πόλεως)?

– Certamente.

– E la città (πόλις) non è più grande di un singolo individuo (ἄνδρος)?

– Sì, è più grande —rispose—

– Forse allora sulla tavola più grande ci sarà una giustizia più forte e più facile da comprendere. Perciò, se volete, ricerchiamo prima di tutto la sua natura nelle città (ἐν ταῖς πόλεσι); poi esaminiamola anche nel singolo individuo (ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ), cercando di cogliere nell'aspetto più piccolo la conformità con quello più grande (τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες)» (Plat. *Resp.* II, 368C 4–369A 3).

Il testo platonico riconosce che un foro esterno si completa con un altro interno. La πόλις è una proiezione di quello che succede all'essere umano *in foro interno*. La proiezione del proprio io nel mondo o meglio la proiezione del mondo nel proprio io è una proiezione reale. Con la perdita delle ideologie è sorta la possibilità di aprire, nell'attualità, nuove vie di pensiero. Una di queste è il sorgere della retorica, che lo stagirita considerava unita alla dialettica, e che risulta imprescindibile per capire la politica. D'altro canto, per molto tempo, la retorica è stata considerata dai più come l'arte della manipolazione mediante il discorso. La "Retorica" aristotelica è rimasta sepolta viva senza che né l'etica né la filosofia politica le prestassero il dovuto interesse.

Con lo scopo di cominciare a chiarire il contesto di origine del mio studio, il capitolo presenta, in primo luogo, la prospettiva retorica di NIETZSCHE che è uno dei contributi più significativi nell'ambito della modernità e precursore della retorica filosofica; in secondo luogo, il contributo di PERELMAN per quanto riguarda la riabilitazione della retorica nel secolo XX; in terzo luogo, si osserva la convergenza delle proposte di PERELMAN e RICŒUR a proposito

dell'interpretazione della "Retorica" aristotelica, mettendo in rilievo l'importanza che questo recupero ha per la rigenerazione del carattere filosofico della retorica.

Il λόγος dialogico della πόλις costituisce un fattore essenziale nella vita pratica insieme al ruolo della φιλία ed al suo vincolo con la vita pubblica. La rivendicazione della retorica qui proposta come fondamento della razionalità umana deve intendersi come una risposta a questi approcci. La produttività del concetto gadameriano d'interpretazione costituisce il fondamento ermeneutico di un'etica che deve completarsi discorsivamente con una teoria dell'argomentazione —PERELMAN— e immaginariamente con una teoria della narrazione —RICŒUR. Il dialogo, con questi autori, ha l'unico scopo di mostrare la situazione nella quale ha avuto origine questo studio e la direzione che vuole prendere.

1. Il potere del λόγος

Il λόγος è lo strumento di cui ci serviamo per comunicare gli uni con gli altri. Il λόγος, però, è anche lo strumento di cui disponiamo per confonderci o ingannarci gli uni gli altri. La cosa peggiore è che il λόγος non serve solo per ingannare gli altri, ma inganna anche lo stesso parlante, cosa che NIETZSCHE già sapeva. D'altro canto, la retorica contiene in sé la spiegazione dei problemi e delle trappole del linguaggio, non perché possiamo apprendere a ingannare ma per fare in modo che non c'ingannino con il linguaggio. Questa cosa fu capita perfettamente dal filosofo tedesco. Non è vero che la retorica sia l'arte d'ingannare, ciò che è vero è il fatto che essa ci fornisce la conoscenza del perché l'inganno linguistico sia possibile. Quando coloro che calunniano la retorica dicono che bisogna allontanarsi da essa perché è l'arte d'ingannare, ciò che fanno è rinunciare ad una conoscenza più utile, a quella conoscenza che ci aiuta a scoprire i possibili inganni del linguaggio, quella che ci aiuta a dominare il linguaggio e a non esserne dominati.

Il problema della retorica costituisce un pilastro importante nell'interpretazione del pensiero di NIETZSCHE. La retorica appare, in NIETZSCHE, come il nesso necessario per comprendere non solo il suo concetto di linguaggio, ma per delucidare quali sono le basi della sua critica alla metafisica e la sua teoria estetica. Il tentativo di riabilitare la retorica in quanto strumento critico implica, da un lato, abbandonare la pretesa epistemica della conoscenza, mentre dall'altro lato, presuppone la riconduzione del pensiero verso la volontà di autoaffermazione. Il problema che si pone NIETZSCHE riguarda il modo di articolare il discorso filosofico con un linguaggio non metafisico, originario, capace di trasgredire i limiti del proprio pensiero.

Gli scritti di NIETZSCHE sulla retorica cercano di descrivere una teoria che porta il marchio degli antichi greci e romani. Il testo principale del pensatore tedesco su questioni di retorica è "Descrizione della retorica antica" (1872). Abbiamo anche il corso sulla "Retorica di Aristotele" (1874–5), un "Compendio sulla storia dell'eloquenza" (1872), una "Storia dell'eloquenza greca" (1872–3), che ha come sottotitolo "La retorica dei greci e dei romani" dove il filosofo evoca i nomi dei dieci grandi retori dell'antichità selezionati nel canone di Alessandria. Altri testi sono le sue "Note sulla retorica" (estate del 1872–inizi 1873) e la "Introduzione alla 'Retorica' di Aristotele" (ca. 1874–8). Senza fonti scritte la sua esposizione sarebbe pura fantasia, in questo tipo di lavori storico-sistematici. NIETZSCHE, da buon filologo classico, era abituato a questo tipo di lavori, l'analisi delle fonti, uno degli strumenti di ricerca più importanti per le scienze classiche, così come ci ha mostrato GENTILI (1996: 294–336) a proposito, valga come esempio, dell'analisi nietzschiana della nozione di tragico. Le idee delle sue annotazioni sulla retorica si trovano già nella tradizione. L'esercizio ermeneutico nietzschiano è lasciar parlare la tradizione, entrare in dialogo con essa da situazioni ed

orizzonti concreti nei quali questo si trova. D'altro canto, la sua stesura non si riduce semplicemente a congiungere un testo con un altro, ma egli stesso configura in maniera creativa una specie di *collage* o mosaico. Il nostro autore crea il suo stesso testo. Le fonti che egli usa si possono dividere in due gruppi: un gruppo che corrisponderebbe alla tradizione della filologia classica —WESTERMANN, SPENGEL, VOLKMANN e BLASS; l'altro gruppo appartenente ad una tradizione filosofico-linguistica —GERBER. Le idee basilari che NIETZSCHE sostiene grazie a questi autori sono: che il linguaggio è una specie di arte incosciente; che la genesi del linguaggio procede da immagine a immagine; l'idea che le parole sono, dal principio, dei tropi; che il linguaggio è essenzialmente metaforico e, in fine, che è impossibile che il linguaggio possa descrivere la realtà. Tutti questi elementi scateneranno il giro retorico nietzschiano, che costituisce una particolare critica e una particolare filosofia che cerca di ridurre il pensiero ad un puro gioco di figure retoriche che, a loro volta, spiegano la realtà inarrivabile e il mondo d'illusioni nel quale ci muoviamo.

Per il pensatore tedesco sicuramente il linguaggio non è il risultato dell'attività cosciente della riflessione. Il linguaggio ha valore solo nei suoi aspetti simbolici e figurativi. La retorica rappresenta lo strumento metodico per scoprire il suo linguaggio e ricostruirlo come risultato di arti puramente retoriche. In altre parole, ogni espressione linguistica è suscettibile alla riduzione dei suoi elementi essenziali in una struttura retorica inerente. La retorica è la forma originaria del linguaggio. La riabilitazione della retorica porta con sé un'implicita riabilitazione del concetto di δόξα. Il linguaggio è, nella sua essenza, retorica perchè si articola sulla δόξα e non sulla ἐπιστήμη, nella misura in cui ogni linguaggio trasferisce un impulso. Questa limitazione significa 'forza' di convinzione, che è ciò che realmente deve giocare un ruolo importante nella nostra percezione del mondo e nella comunicazione con gli altri. Appoggiandosi sulla definizione aristotelica della retorica, NIETZSCHE considera che questa è principalmente una facoltà, δύναμις, una forza, la forza del linguaggio. Non è né ἐπιστήμη né τέχνη ma δύναμις, che il filosofo tedesco traduce con *Kraft*. Come osserva NIETZSCHE, arte e linguaggio si uniscono nel mondo greco per esprimere il potere del suo modo di essere. Attraverso il concetto di 'potere' si può spiegare meglio il linguaggio come prodotto dell'istinto artistico incosciente.

Da dove provengono tutte queste idee riguardo al linguaggio così come appaiono in "Verità in senso extramurale" e nelle lezioni di retorica? La fonte di cui si servì NIETZSCHE fu l'opera di GERBER, *Die Sprache als Kunst* (1871). Detto tra noi, fu CONILL (1997: 35–43) a sottolineare con più forza la relazione tra i due autori come un aspetto centrale per comprendere la filosofia nietzschiana (Conill 1997: 37–38). Da una parte, bisogna considerare che la relazione tra i due autori è fondamentale per capire la relazione tra filosofia e retorica. Lo studio di GERBER presuppone una critica alla filosofia tradizionale, che sembra aver dimenticato che le sue categorie si fondano su metafore e metonimie (Conill 1997: 39). È il carattere metaforico del linguaggio ciò che GERBER pretende riscattare. Qui NIETZSCHE scoprì «la possibilità di approfondire ed ampliare la *critica della ragione* attraverso la sua *costituzione linguistica*» (1997: 43). Dall'altra parte, la genealogia del linguaggio che elabora GERBER e che situa l'origine dello stesso nella forza figurativa dei tropi, nella metaforicità del linguaggio come poi farà anche NIETZSCHE, è una figuratività che in GERBER ha un carattere analogico (Conill 1997: 41) nel quale è fondamentale il processo di formazione dei concetti, basato su un impulso artistico, creativo.

Non dimentichiamo, per terminare, che NIETZSCHE non concepisce la retorica come una disciplina che serve per comunicare la verità. La retorica deve provocare l'assenso degli altri verso qualcosa che noi riteniamo veritiero. Se altri confermano il nostro discorso, questo ha quindi qualcosa in sé di convincente e plausibile. Il linguaggio, per tanto, non è monologico,

perchè è sempre diretto agli altri. In questo senso la prospettiva nietzschiana potrebbe essere considerata come quella di una “ermeneutica radicale dell’alterità” (Gentili 1996: 74–84). Quello che è comunicato ha l’obiettivo di ricevere l’approvazione degli altri verso quello che noi riteniamo veritiero. Chi vuole che ciò che ritiene vero sia accettato deve ricorrere alla virtualità del linguaggio e alla capacità evocativa della parola detta.

2. La riabilitazione della retorica

Il tema della definizione e relazione tra dimostrazione e argomentazione è la base del “Trattato sull’argomentazione” di PERELMAN e OLBRECHTS–TYTECA, pubblicato nel 1958, ed è presente già nelle prime pagine. L’argomentazione si contrappone alla concezione classica della dimostrazione e anche alla logica formale (Perelman & Olbrechts–Tyteca 1989: 47). La logica formale moderna decide gli assiomi e detta le regole di deduzione di proposizioni valide di altre proposizioni valide del sistema, però non si occupa della loro provenienza. Non si dice, per esempio se si tratta di “verità impersonali” o di “pensieri divini” o di “risultati di esperienze” o “postulati propri dell’autore” (Perelman & Olbrechts–Tyteca 1989: 48).

La dimostrazione vale, quindi, indipendentemente dalle persone a cui si dirige, possiede un valore autonomo e indipendente dai destinatari, mentre l’argomentazione vale solo se indirizzata ad un determinato pubblico; l’argomentazione, a differenza della dimostrazione, che ha a che vedere con ciò che è necessario, evidente, razionale, è invece in relazione con ciò che è contingente, verosimile, ragionevole. La teoria dell’argomentazione di PERELMAN suppone un superamento dell’apparente dicotomia o antinomia del dualismo delle facoltà umane. Per comprendere i problemi morali, sociali, politici, filosofici, religiosi è necessario integrare la teoria della dimostrazione con una teoria dell’argomentazione, analizzando i metodi di prova dei quali si servono le scienze umane. Se la verità non si riduce all’evidenza, possono anche esistere verità alle quali si accede per una strada diversa che non sia l’evidenza. Non è necessario, quindi, considerare come irrazionale tutto quello che non si presenta in forma evidente, di modo che sia possibile superare il dualismo: insieme ad una teoria della dimostrazione troviamo una teoria dell’argomentazione, due ambiti che costituiscono l’unità del soggetto umano e storico.

In parallelo con il tema della dimostrazione e dell’argomentazione si sviluppa quello di convincere e persuadere. L’abitudine di percepire la retorica come l’arte di persuadere trova un apparente appoggio nella spiegazione aristotelica del fatto che la retorica sia l’arte di scegliere il modo d’espressione che risulti più adatto a convincere o persuadere. ARISTOTELE, però, chiama questo convincere e questo persuadere con un verbo greco, *πιστεύω*, derivato dal sostantivo *πίστις*, che indica la credibilità o la fiducia in qualcuno o qualcosa. Il termine *πίστις* è, di conseguenza, una somma di ‘fiducia’ e ‘speranza’ e suppone qualcosa come un ‘sapere a cosa attenersi’. Che traduzione —‘persuadere’ o ‘convincere’— sia più adeguata, è qualcosa che deve essere messo tra parentesi. In latino la parola greca *πίστις* dà origine alla parola *fides*, ‘fede’, però al sostantivo latino manca il verbo che abbia la stessa radice e usa al suo posto *credo*, che si accomuna a livello etimologico con la parola *cordis*, che significa ‘cuore’ (Ramírez 2003b). Le lingue moderne differiscono nelle accezioni dei termini. Per tanto, qualcosa risulta credibile non perché vero, ma perché riunisce in sé le condizioni etiche di chi cerca la verità in maniera onorabile, cosciente del fatto che è difficile incontrarla. Questo fatto, come potrò dimostrare nei prossimi capitoli, ci permette di accedere a un’esperienza della realtà più ricca e piena. Si tratta di concepire l’esperienza come connessa alla realtà vitale e questo ci permette di «svelare la dimensione cardiale nell’analisi dell’insondabile ricchezza dell’esperienza morale nella vita fattuale» da «un’altra forma di esperienza vitale, nella quale avrebbe luogo una specie di cardioetica» (Conill 2006a: 281.283).

PERELMAN si incontra con la ragione, non solo nella dimostrazione, ma anche nell'argomentazione; non solo nel campo di ciò che è necessario ed evidente, ma anche nel campo di ciò che è probabile, verosimile, nel campo dei valori, del diritto, dell'etica, delle scienze umane in generale. Una concezione della ragione, così, che rifiuta la scissione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, che aspira ad unire le scienze della natura alle scienze dello spirito, permette di considerare il pensiero di PERELMAN in opposizione chiara con qualsiasi forma d'irrazionalismo e come affermazione della libertà, che è possibile grazie all'azione fondata su una scelta illuminata dalla ragione. L'inquadramento di PERELMAN afferma l'unità del soggetto umano.

Ne "L'Impero retorico. Retorica e argomentazione" (1977) PERELMAN presenta con più dettagli, l'importanza, per la retorica, dei concetti di deliberazione e scelta, ed erge a manifesto la connessione tra etica, retorica e politica in continuità con il pensiero aristotelico (Perelman 1981: 165–166).

Le forme del ragionamento del filosofo non possono limitarsi alla deduzione o all'induzione. Il rapporto della filosofia con la retorica è essenziale. L'ambito, per eccellenza, dell'argomentazione, della dialettica e della retorica è quello dei valori. Come mostrò PLATONE, l'ambito privilegiato della retorica è quello che sfugge al calcolo, al sistema dei pesi, l'ambito in cui si discute su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, su ciò che è conveniente e preferibile (Plat. *Ent.* 304B 6–307A 6). Negli ambiti in cui si tratta di stabilire ciò che è preferibile, accettabile, ragionevole, i ragionamenti non sono costituiti da deduzioni formalmente corrette né da induzioni che vanno dal particolare al generale, ma da argomentazioni dirette ad ottenere l'adesione degli altri.

ARISTOTELE distingue due classi di ragionamenti, quelli analitici e quelli dialettici. I ragionamenti analitici sono dimostrativi ed impersonali. I ragionamenti dialettici si costituiscono a partire da premesse generalmente accettate. L'autore ellenico, contrappone la retorica alla dialettica, esaminata nei "Topici", segnalando che la retorica è ἀντίστροφος della dialettica: questa si occupa degli argomenti utilizzati in una controversia o in una discussione con un solo interlocutore, mentre la retorica si riferisce alle tecniche dell'oratore, che si rivolge ad una moltitudine. Il recupero perelmaniano della retorica tiene conto di qualsiasi tipo di auditorio, ed anche degli argomenti che sorgono da una deliberazione intima (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1989: 87).

ARISTOTELE riconosce che il ricorso all'argomentazione s'impone nelle discipline pratiche, dove le scelte sono inevitabili, tanto nel caso di una deliberazione intima come di una discussione pubblica (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1989: 90). Così, insieme agli "Analitici", dedicati al ragionamento formale, i "Topici" esaminano i ragionamenti dialettici che permettono di giustificare la migliore opinione, l'opinione ragionevole (εὐλογος). Le questioni pratiche non possono ridursi a questioni di verità o falsità. È necessario lo studio dell'argomentazione retorica per una corretta comprensione dell'azione (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1989: 91).

Lo scopo dell'argomentazione non è dedurre le conseguenze di alcune premesse, ma suscitare e accrescere l'adesione di un pubblico alle tesi che vengono presentate per essere approvate. Non si tratta di un'adesione puramente intellettuale, ma l'argomentazione deve creare sempre una disposizione all'azione. È necessario che abbia un'applicazione pratica, perché non serve a nulla se non ha il fine di essere messa in pratica.

Il recupero contemporaneo della retorica passa attraverso un recupero del suo carattere

dinamico. Il recupero della retorica antica non si deve limitare ad attualizzare le principali figure della dialettica (Perelman 1981: 10). La retorica è qualcosa di più che una semplice accumulazione di espedienti stilistici. Implica, più in concreto, l'espressione del senso e della possibilità della comunicazione per mezzo del discorso. Pensare alla relazione tra la retorica e la dialettica ci conduce ad una comprensione più profonda del fenomeno linguistico e dell'essere umano. Nella misura in cui ogni tropologia porta con sé, necessariamente implicita, un'antropologia, la retorica è sempre un'ermeneutica del λόγος e dell'uomo.

3. Decadenza ed ascesa della retorica

ARISTOTELE distingue tre generi oratori in virtù delle funzioni che si attribuiscono, in ognuno di essi, al pubblico. Divide i generi secondo il ruolo svolto dall'ascoltatore: «Ma l'ascoltatore è necessariamente o spettatore o giudice, ed è giudice o delle cose avvenute o di quelle future. Chi giudica sulle cose future è il membro di un'assemblea, chi <giudica> su quelle avvenute è il giudice del tribunale, chi sulla capacità <dell'oratore>, lo spettatore. Per cui, di necessità, si avranno tre generi dei discorsi retorici: un deliberativo, uno giudiziario, uno epidittico» (Aristot. *Rhet.* I 3, 1358b 2–7).

A prescindere dalla distinzione in tre generi di discorsi, è importante rilevare che non sono separabili, perché se così fosse si correrebbe il rischio di rompere l'equilibrio tra i generi stessi, e la retorica si limiterebbe ad essere un solo di essi. Come afferma RICŒUR, «il *corpus* aristotelico ci presenta solo uno dei due equilibri possibili, in mezzo a tensioni estreme: il che corrisponde allo stato di una disciplina che non è solo e semplicemente un'arma in una piazza pubblica, ma che non è neanche semplice botanica delle figure» (Ricœur 2001: 17). La “Retorica” rappresenta «un equilibrio tra due movimenti contrapposti: ciò che porta la retorica ad essere indispensabile per la filosofia, se non la si sostituisce, e ciò che porta la filosofia a reinventare la retorica come un sistema di prova di seconda categoria» (Ricœur 2001: 19).

Nella sua opera dedicata alla metafora, RICŒUR ha dimostrato che «la teoria delle figure ci è pervenuta, non solo da una disciplina morta, ma anche da una disciplina mutilata. La retorica di Aristotele abbraccia tre campi: la teoria dell'argomentazione, che ne costituisce l'asse principale e che è, allo stesso tempo, il nodo della sua articolazione logica dimostrativa e della filosofia (questa teoria della argomentazione corrisponde ai due terzi della parte del trattato), la teoria dell'elocuzione e la teoria della composizione del discorso. Ciò che gli ultimi trattati di retorica ci presentano è, secondo una felice espressione di G. Genette, una “retorica ristretta”. È ristretta, in primo luogo, alla teoria della locuzione, e in secondo luogo, alla teoria dei tropi. La storia della retorica è la storia di una dispersione. La causa della sua morte consiste nel fatto che, giacché si è ridotta ad una delle sue parti, la retorica ha perso il nesso che la univa alla filosofia attraverso la dialettica, e per questo si è convertita in una disciplina errante e futile. La retorica è morta, quando l'abitudine di classificare le figure è arrivata a soppiantare completamente il senso filosofico che ne animava il vasto impero, ne manteneva unite le parti e relazionava l'insieme con l'organon e la filosofia fondamentale» (Ricœur 2001: 15–16). La retorica, svuotata del suo dinamismo e della sua drammaticità, è volta al gioco delle distinzioni e delle classificazioni.

La retorica greca, al contrario, aveva un obiettivo molto più ampio: «come arte della persuasione, orientata al dominio dell'oratoria, abbraccia tre campi: argomentazione, composizione ed elocuzione. La sua riduzione, dell'una e dell'altra, a una semplice tassonomia di figure, spiega senza alcun dubbio che la retorica ha perso il suo vincolo con la logica e con la stessa filosofia, e si è convertita in una disciplina errante e vuota che si è estinta il secolo passato. Con Aristotele si vive un periodo fiorente della retorica. Si tratta di una sfera distinta

della filosofia, in quanto il sistema della “persuasione” come tale costituisce l’obiettivo di una *techne* specifica; ma è solidamente unita alla logica grazie alla relazione tra il concetto di persuasione e della vera similitudine. Nasce così una retorica filosofica, vale a dire basata e definita dalla stessa filosofia» (Ricœur 2001: 43–44).

D’altro canto, a prescindere dalla stretta relazione tra dialettica e retorica, quest’ultima differisce dall’altra per alcuni tratti. In primis, la retorica si applica a situazioni concrete: la deliberazione di un’assemblea, la sentenza in tribunale, l’esercizio pubblico dell’assemblea, l’esercizio pubblico della ragione. In secondo luogo la retorica, che è una disciplina basata su argomenti, è sempre diretta all’ascoltatore. In terzo luogo, e come conseguenza di quanto detto in precedenza, la retorica non può trasformarsi in una tecnica vuota e formale, visto il suo vincolo con i contenuti delle opinioni ammesse ed approvate dalla maggioranza (Ricœur 2001: 45–46). Questi tratti distintivi della retorica aristotelica mettono sotto gli occhi di tutti che non si può accusare ARISTOTELE di aver ridotto il campo della retorica ad una teoria della locuzione, e ancor meno ad una teoria delle figure. Qui l’interpretazione della “Retorica” aristotelica, portata a termine da RICŒUR, è simile a quella espressa da PERELMAN: è fondamentale l’orientamento della retorica verso la credibilità dell’ascoltatore, in questo modo non è possibile dissolvere la retorica nella dialettica.

3. Significato della deliberazione e costruzione della razionalità pratica

Negli ultimi anni la deliberazione ha iniziato a svolgere la funzione di base normativa della teoria democratica. Anche se le differenti versioni di democrazia deliberativa differiscono per obiettivi e per grado d’istituzionalizzazione, hanno in comune l’idea che quel consenso razionale raggiunto attraverso la discussione dovrebbe servire da guida normativa per una politica democratica deliberativa. La democrazia deliberativa ha ricevuto un’attenzione rinnovata grazie alla riformulazione portata a termine da HABERMAS sulle basi della teoria del discorso (Muguerza 1990, Cortina 1985, 1990, 1993, García Marzá 1992, Gracia 1991, 2001, Conill 2003a, Gutmann & Thompson 1996, Fishkin 1990, Chambers 1996, Bohman 1996).

D’altro canto, l’etica discorsiva e il liberalismo politico rawlsiano non si sono occupati solo del problema della deliberazione. Ci sono diversi modi di percepire la deliberazione. A prescindere dalla constatazione delle proposte attuali, la necessità di aprire spazi di deliberazione nelle nostre società e istituzioni, non solo in ambito politico ma anche, in maniera più specifica, nell’etica applicata, non offre un quadro architettonico che stimoli l’esercizio della ragion pratica basato sul discorso deliberativo, così come lo presenta ARISTOTELE nella sua “Retorica”. In molti passi delle sue opere, l’Elleno insiste sull’importanza del discorso deliberativo.

‘Dialogo’ (διάλογος) e ‘deliberazione’ (βούλευσις) sono le due coordinate mediante le quali si arriva al λόγος greco (FATTAL 1988: 97). L’uomo è un essere discorsivo, dialogico. Attraverso il linguaggio matura la percezione del proprio mondo e della vita in comunità. L’orizzonte della vita politica e delle istituzioni pubbliche è discorsivo per costituzione propria. Il dialogo della democrazia deve essere un dialogo che non abbia nessuna altra intenzione che il dialogare. Lo stagirita insiste più volte sull’importanza del discorso deliberativo, tanto nella “Etica Nicomachea” (III 3, 1112a 18–1113a 13) quanto nella “Retorica” (I 4–8, 1359b 19–1366a 22).

L’autore ellenico indica che il fine del suo discorso etico non è teorico ma pratico. La deliberazione pratica deve essere antropocentrica e occuparsi del bene umano più che del bene in sé. Non ci può essere una nozione unica e comune del bene. I valori umani più importanti

non si possono misurare secondo un unico criterio. Iniziamo e terminiamo la nostra riflessione in base all'esperienza: ci limitiamo a dire quello che attraverso l'esperienza è penetrato nei discorsi della nostra comunità. È fondamentale nella deliberazione quotidiana il fatto di essere confusi dalla particolarità complessa delle situazioni in cui si deve fare una scelta. Quando l'uomo prudente delibera, oltre alle sue abilità intellettuali, sviluppa altre abilità: l'immaginazione, l'empatia, la percezione o la flessibilità (De Moss 1990: 63–79; Irwin 1988; Kolnai 1962: 195–218; Louden 1997: 103–118; Wiggins 1980a: 29–51).

L'elemento che sostiene il sapere etico dell'uomo è, quindi, il 'desiderio' (ὄρεξις). Gli esseri umani non sono solo agenti deliberativi ma anche soggetti intenzionali. Nell'interesse dello stagirita la ὄρεξις non è giudicata come un ostacolo per il ragionamento, ma come un elemento imprescindibile per una buona deliberazione. Gli appetiti e le passioni svolgono il ruolo, essenziale per l'eccellenza umana, di motivare. La deliberazione è necessaria, giacché sorgono conflitti inevitabili tra ragione e desiderio; l'intelletto non agisce senza il desiderio, quindi, quando qualcuno agisce in virtù del ragionamento, significa che agisce in virtù di una voglia. Il desiderio, però, può far agire contro le regole del ragionamento, e questo provoca una contrapposizione tra ragione e appetito; questo succede a quegli esseri che possiedono la percezione del tempo. Solo questi ultimi hanno capacità di deliberazione. L'intelletto cerca di resistere pensando al futuro, mentre l'appetito si attiene ai bisogni immediati; questo si deve al fatto che il piacere immediato appare come assoluto, visto che si perde di vista il futuro (Conill 1981: 93).

La deliberazione è un ideale normativo per la teoria democratica. Ridurre la democrazia ad un insieme di regole di procedimento, che implica solo la scelta di rappresentanti ai quali affidare l'autorità e la facoltà decisionale, significa rinunciare al potere in cui si racchiudevano le aspirazioni della ἰσηγορία della politica democratica ateniese.

Il governo di tutti i cittadini, la cosiddetta πολιτεία, in contrapposizione alla degenerazione della democrazia ateniese, si erge su una ἀρετή civica che fa del buon cittadino un uomo prudente, capace di partecipare in una deliberazione razionale sulle questioni comuni, quindi, capace di auto-governarsi. La democrazia intesa come πολιτεία è così, nel momento in cui ARISTOTELE la concepisce, unita ad un altro concetto importante dell'eredità greca a noi pervenuta, il concetto di παιδεία, che è l'idea di un'educazione cittadina basata sulla formazione dell'uomo. Questi sono i concetti basilari di una tradizione storica che si estende fino alla società europea moderna.

L'obiettivo di questo lavoro è più precisamente quello di studiare in profondità il modo in cui lo stagirita affronta la deliberazione tanto nell'“Etica Nicomachea” (III 3, 1112a 18–1113a 13) quanto nella “Retorica” (I 4–8, 1359b 19–1366a 22), testi che si completano vicendevolmente e nei quali si traccia una prima teoria sulla deliberazione, il cui fondamento si trova nella concezione aristotelica del λόγος. La lettura del problema della deliberazione nella filosofia aristotelica ha spesso reso evidenti problemi d'esegesi che derivano dall'aspetto discorsivo e aperto delle idee espresse nei testi dell'autore ellenico. La circolarità del pensiero aristotelico ci obbliga ad un andirivieni tra i libri e tra i capitoli dei suoi scritti, con lo scopo di ordinare i concetti riguardanti la sua visione sulla deliberazione.

La teoria aristotelica della deliberazione presente, non solo nell'“Etica Nicomachea”, ma anche ed in special modo nella “Retorica”, può fornirci uno strumento adatto all'analisi di questi fattori e alla comprensione dell'attività umana. La retorica non si reduce ad essere una tecnica di persuasione né ad essere semplicemente l'arte di un oratore professionista che si rivolge ad un pubblico. Essa non è nemmeno l'arte di parlare di cose senza fondamento, come

se il dialogo tra varie persone, la ricerca di auto-comprensione e di comprensione reciproca mediante la deliberazione, senza escludere la discussione di problemi fondati e scientifici o l'atto di prendere una decisione, fossero problemi non inerenti alla retorica. Nella stessa maniera in cui la concezione aristotelica dà alla retorica una base antropologica, anche la concezione della retorica definita da QUINTILIANO come *ars bene dicendi*, arte di educare l'essere umano alla virtù mediante il dominio del linguaggio —*uir bonus dicendi peritus*— le dà un valore fondamentale nell'ambito della formazione dell'uomo. La retorica però non è solo l'arte di parlare bene, ma anche l'arte di ascoltare in maniera consona. La rivalutazione della retorica, ed è questo l'obiettivo a cui vuole arrivare la mia ricerca, è necessaria come antidoto della mentalità tecnocratica della civiltà moderna. *Sapere aude* era il lemma ancora utopico, perché non raggiunto, dell'Illuminismo.

Con lo scopo di chiarire ancora di più l'origine di questo studio e il quadro interpretativo, nelle pagine che seguono analizzerò, come prima cosa, l'influenza di APEL e HABERMAS nella configurazione di un modello deliberativo. In secondo luogo, porrò l'accento sull'apporto di GADAMER, il quale mette in risalto in special modo l'attualità del valore ermeneutico dello schema aristotelico nello studio della deliberazione.

1. Etica del discorso e deliberazione

Negli ultimi decenni è emerso un nuovo sistema internazionale, più globale che mai. Esiste, però, in quest'ambito una grande ambiguità intorno al significato della parola 'democrazia'. Le tensioni tra il modello rappresentativo e quello partecipativo, tra il principio di libertà e quello di equità, tra la sfera politica e quella economica mettono, oggi, in pericolo una realizzazione piena della democrazia (Kariel 1970, Pateman 1970, Macpherson 1977, Barber 1984, Resnick 1984).

Il modello ateniese è stato il paradigma sul quale si sono costruite alcune delle teorie attuali sulla democrazia. Non fu, d'altro canto, il termine *δημοκρατία*, preferito dai teorici greci per riferirsi al potere popolare (Stockton 1990: 1), ma un altro *ἰσωνομία* —parità di tutti i cittadini ateniesi davanti alla legge— *ἰσηγορία* —diritto di tutti i cittadini ateniesi a partecipare alle assemblee pubbliche e, di conseguenza, a deliberare e votare su questioni riguardanti la πόλις— o *ἰσομοιρία* —spartizione equa della terra— che hanno anche un posto nella teoria democratica contemporanea (Resnick 1992: 35–49).

L'ultimo di questi termini, *ἰσομοιρία*, riferito alla sfera economica della democrazia, è l'aspetto più dimenticato nelle democrazie liberali occidentali odierne e che invece dovrebbe essere una parte centrale della teoria democratica, non solo a livello nominale. Il termine *ἰσωνομία*, interpretato non solamente come parità formale dei cittadini davanti la legge, ma anche come libertà d'espressione, associazione e credo è stato uno dei precetti democratici più violati dai regimi autoritari. *Ἰσηγορία*, l'altro termine, fa riferimento alla dimensione partecipativa, molto più presente nella società ateniese che nella nostra (Finley 1984, Ehrenberg 1969, Hansen 1987, Ober 1990). Tanto *ἰσωνομία* come *ἰσηγορία* sono presenti nei dibattiti contemporanei tra liberali e comunitaristi sul posto occupato dai diritti e l'importanza della dimensione individuale e collettiva della politica.

HABERMAS presenta, in "Teoria dell'azione comunicativa" (1981), la distinzione tra sistema (*System*) e mondo vitale (*Lebenswelt*). Secondo quest'autore, nella società ci sono due aspetti vincolati tra loro, ma differenti a livello teorico: il sistema e il mondo vitale (Habermas 1999: II vi 161–280). Il sistema è una realtà obiettiva e sistematica che si manifesta in relazioni esterne tra i membri della società. Nella società, però, troviamo anche un'altra realtà, il mondo

vitale, che si basa su una comunicazione reciproca tra i suoi membri. Nel mondo vitale l'obiettivo di ogni attività è la comprensione reciproca. In questo senso, il mondo vitale è una condizione necessaria per ogni tipo d'interazione comunicativa.

Il sistema e il mondo vitale ergono, dunque, a loro manifesto due tipi differenti di razionalità. Il sistema è dominato dalla razionalità tecnico-strumentale. Nel mondo vitale esiste la razionalità comunicativa, strumento mediante il quale si può raggiungere la comprensione reciproca. Questo tipo di razionalità si occupa di argomentare e convincere; secondo HABERMAS, la gente può, in una situazione ideale, arrivare ad una comprensione reciproca perfetta se segue le regole del discorso razionale. Per tanto, l'idea habermasiana di razionalità comunicativa si basa sulla teoria dell'argomentazione. D'altro canto, il sistema e il mondo vitale, all'origine, non erano separati l'uno dall'altro. Nelle società moderne è un dato di fatto che il sistema si stacchi in maniera continua dal mondo vitale. Secondo HABERMAS il sistema comincia a colonizzare il mondo vitale.

L'analisi habermasiana è di grandissima importanza per capire come avvengono i processi di deliberazione. Nelle società moderne la legittimità delle nostre deliberazioni non si basa unicamente sulla validità formale, ma anche sui valori accettati o accettabili —razionalmente— nella società. La base della legittimazione si trova, così, radicata nel mondo vitale. La deliberazione, "cittadina di due mondi", è quindi uno strumento formale che serve ad organizzare la vita sociale in una maniera prevedibile, però dipende dalla comunicazione e dalla comprensione reciproca che ne scaturisce.

Per HABERMAS l'uso della retorica come metodo di 'deliberazione', come afferma GADAMER, ci avvicina all'accordo del fato, nel quale vige l'irrefutabile forza di persuasione dell'argomento migliore. Perciò HABERMAS critica la descrizione gadameriana della comprensione in quanto questione fatica. In questo modo, ci mostra la comprensione situata in orizzonti fusi tra loro, poiché essa, la comprensione, è votata unicamente a ciò che succede e di conseguenza la *quaestio iuris* è sostituita dalla *quaestio facti*. HABERMAS accetta la necessità di comprensione di fenomeni indicativi, anche se questi non possono essere capiti dal semplice accadimento ermeneutico come si trattasse di una comprensione dialogica, così come dice GADAMER. HABERMAS intende che il fatto stesso della comprensione sia molto vincolato all'epistemologia, luogo in cui l'operazione dell'ermeneutica, e anche il proposito di GADAMER, è un'operazione riduttiva, poiché GADAMER cerca di risolverlo e non dà conto a questioni cardinali di una riflessione che non ha pretese di universalità. In questo modo, la pragmatica universale habermasiana pone il problema del "gesto fondamentale della filosofia": la filosofia consiste nel riconoscimento delle condizioni storiche alle quali ogni comprensione umana è sottomessa o si tratta di un gesto critico contro le distorsioni della comunicazione umana, che occultano permanentemente l'esercizio del dominio e della violenza (Aguilar 1998; Grondin 2003: 247–248).

Anche l'ermeneutica trascendentale, che propone APEL, critica le posizioni di GADAMER. Il progetto di APEL, che può apportare qualche chiarimento a questo dibattito, consiste nel dotare l'ermeneutica della fatticità, che procede da HEIDEGGER e da GADAMER, di una nozione critica di ragione. L'ermeneutica trascendentale di APEL suppone la necessità di re-interpretare non solo l'ermeneutica della fatticità ma anche la filosofia trascendentale classica, dotando da una parte quest'ultima di un carattere linguistico e storico di cui manca all'origine e, dall'altra parte, affrontando le difficoltà della tradizione ermeneutica con il problema delle fondamenta, rendendo chiaro che porre le fondamenta non è solo, né principalmente, derivare o dedurre proposizioni a partire da altre proposizioni. L'ermeneutica trascendentale di APEL quindi situa le pretese di validità della ragione —senso, veridicità, verità e correttezza

morale— nel nucleo stesso della comprensione visto che qualsiasi comprensione autentica di sé stessi e del mondo suppone l'anticipazione controfatica di queste quattro forme di validità.

APEL sembra supporre che la situazione ermeneutica originaria sia fondamentalmente configurata dal λόγος, intesa nella sua doppia vertente di linguaggio–ragione. Il λόγος sarebbe il mezzo in cui si svela del senso delle cose e, per tanto, il luogo dove si può realizzare l'esperienza della verità. D'altro canto, come segnala SMILG (2003: 193), «nonostante non sia possibile disfarsi del *logos*, l'ermeneutica segnala, precisamente, la radicale *appartenenza* degli esseri umani al divenire storico: *siamo all'esperienza*. Quando si cerca di mettere le fondamenta di qualcosa, l'esperienza si antepone al linguaggio, anche nel senso che è necessario un momento di auto–donazione di realtà preliminare a qualunque configurazione linguistico–categorizzante. Siamo *ora e per sempre* immersi nell'esperienza, sebbene non sempre siamo soggetti a processi comunicativi, argomentativi o dialogici. La singolarità e l'unità di questa esperienza nella quale ci troviamo si mostra e risalta, acquistando importanza grazie alla relazione con l'orizzonte potenzialmente infinito delle esperienze possibili». Il fattore linguistico dell'ermeneutica non è semplicemente linguistico, ma ha anche a che vedere con il fattore espressivo e con il fattore vitale. In questo senso, così com'è stato mostrato da CORTINA (1985), la proposta etica di APEL prende una piega semiotica o pragmatico–esistenziale. Così, se ogni esperienza è sempre pubblicamente interpretata per mezzo del linguaggio, abbiamo bisogno di disporre del λόγος capace di rispondere alla pluralità e molteplicità che presenta l'esperienza, un λόγος più inteso come ἐνέργεια che come ἔργον e dotato, in definitiva, di un carattere processuale, diacronico, creativo, vitale, storico.

2. La svolta ermeneutica

Se nella cultura filosofica occidentale, dalla seconda metà del XX secolo, si è prestata maggiore attenzione ai problemi dell'ermeneutica, questo si deve soprattutto all'opera di GADAMER, la cui analisi trova, nell'idea che la comprensione è sempre integrazione ed è una sintesi tra il mondo linguistico dell'interprete e quello dell'opera, il suo punto d'arrivo. È questa un'idea che si aggiunge per capire l'importanza data al carattere linguistico della comprensione, non a caso centro della terza ed ultima parte di “Verità e metodo”.

Il principio di base su cui si fonda quest'opera è formulato da GADAMER nella tesi: «l'essere che può venir compreso è linguaggio» (VM 567). Nella sua realizzazione come esperienza linguistica l'esperienza ermeneutica non può evitare ricorrere alla parola. La verità dell'interpretazione risiede per tanto nel senso che, attraverso la parola, si esprime. Non sono quindi più che ‘giochi linguistici’ i processi attraverso i quali impariamo a comprendere il mondo ed attraverso i quali si esprime ogni forma di esperienza. Si tratta però non di giochi della soggettività, visto che è più che altro il gioco stesso a giocare, ma «del gioco che gioca il linguaggio stesso, il quale ci si rivolge, ci si offre e si sottrae, pone domande e si dà esso stesso le risposte, acquietandosi» (VM 584). Non sorprende che la conclusione a cui arriva GADAMER, che porta fino all'estremo il primato del linguaggio e della cosa rispetto al parlante, della tradizione rispetto all'interprete, dell'essere rispetto all'uomo, sia la subordinazione di chi comprende al fatto in cui un significato s'impone (VM 585).

Si tratta di «accettare il primato dell'esperienza, ma senza cadere nelle possibili conseguenze nichiliste e ciecamente pragmatiche a cui questo potrebbe portare» (Conill 2005b: 219). E questo perché «una migliore analisi dell'esperienza —spinta anche dalla genealogia— può contribuire a configurare una *critica della ragion impura*, che prosegua la critica della ragione —come tema permanente della filosofia— sradicato dallo spessore dell'esperienza vitale e senza basarsi sulla logica o sulla metodologia. Visto che non ci ritroviamo sempre e solo, né

unicamente, nella ragione riflessivo-formale, o nel dialogo o nell'argomentazione, finché rimaniamo inchiodati sempre e prima di tutto nell'esperienza storica» (Conill 2005b: 219).

Posto che la deliberazione non può iniziare da una *tabula rasa*, l'unica forma possibile è situarla in un processo di riflessione critica attraverso il quale i principi e le applicazioni contestuali possano interrogarsi vicendevolmente: «Comprendere significa sempre, necessariamente, applicare» (VM 380). La comprensione è un caso speciale dell'applicazione di qualcosa di generale ad una situazione concreta e determinata. Questo metodo della domanda-risposta è quello proposto da GADAMER davanti al fiasco delle definizioni: «Chi nel discorso non cerca di penetrare l'essenza di un problema, ma solo di aver ragione, considererà naturalmente il domandare più facile del rispondere. Il domandare non nasconde infatti il pericolo di incontrare una domanda a cui non si sa rispondere. Ma il rovesciamento di cui si diceva e il fallimento che ne consegue mostrano che, in realtà, chi crede di sapere di più non è capace di domandare» (VM 440). Ed è che «*la dialettica di domanda e risposta precede dunque sempre la dialettica dell'interpretazione. È essa che determina il carattere di evento della comprensione*» (VM 565). Come lo stesso GADAMER afferma, «il linguaggio ha il suo vero essere solo nel dialogo, cioè nell'esercizio dell'*intendersi*» (VM 535).

Anche ammettendo, grazie a GADAMER, che la struttura della comprensione sia fondata sui pregiudizi, ciò non significa che questo fatto sia interpretabile in maniera univoca. La dipendenza della comprensione dai pregiudizi può dare adito, infatti, o ad una conferma o a dei dubbi sul concetto di consenso instaurato dalla tradizione. Non sempre questo consenso è il risultato di una comunicazione reale: «il dialogo che siamo» e che secondo GADAMER «non possiamo trascendere» si rivela come la negazione del vero dialogo, come una scorciatoia in cui il significato autentico del messaggio trasmesso non si ottiene direttamente, ma bensì per via indiretta, attraverso una decodificazione.

Questo significa che l'accordo iniziale sul quale l'ermeneutica filosofica fonda la comprensione non è identificabile con l'accordo fattuale. Quest'ultimo può essere frutto di una comunicazione solo apparente, basata su condizionamenti di ordine sociale o psicologico, che devono essere superati se si vuole raggiungere una comunicazione reale. È importante quindi ammettere che non sempre il consenso prodotto, di fatto, può identificarsi con un consenso vero. Per questo motivo, un'ermeneutica che tenga in conto i limiti inerenti alla comprensione deve riconoscere i diritti di questo processo di stanziamento sul quale si fonda l'essenza del metodo scientifico. Metodo al quale non mancano le critiche, che sono condizione della possibilità di comprendere.

Il problema centrale è quello di cercare una verità che produca un consenso autentico e per questo è necessario riferirsi alle condizioni ideali di una comunicazione carente di limiti. Altresì la comprensione ermeneutica deve sottomettersi al principio di una «illimitata comunità di comunicazione» alla quale si affidano le esigenze fatte valere in particolare da APEL. Ciò che l'ermeneutica filosofica non ha visto, ed è compito di un'ermeneutica critica ricordare, è che l'accordo iniziale sul quale si fonda la comunicazione è —come sostiene GADAMER— garanzia preliminare non del dialogo reale, ma di un'anticipazione del dialogo idealizzato come forma di vita da realizzare. In questo senso l'accordo iniziale non s'identifica, ma si contrappone all'accordo fattuale, posto che rappresenta ciò che unisce, in prima istanza, tutti i partecipanti del dialogo e costituisce la misura ideale che permette di scoprire le insufficienze e i limiti dell'accordo.

Per chiarire il vero senso del problema ermeneutico, GADAMER non ricorre all'aspetto propriamente argomentativo della filosofia aristotelica ma alla *φρόνησις*: «Infatti è chiaro che

il sapere morale, così come Aristotele lo descrive, non è un sapere oggettivo; colui che sa non sta di fronte a uno stato di cose che si tratti di registrare obiettivamente, ma è immediatamente coinvolto e interessato in ciò che ha da conoscere. Si tratta di qualcosa che egli ha da fare» (VM 385; *vide* VM 383–396; 638–640; 647–648; VM II 28–29; 244–245): «l’analisi di Aristotele si presenta come una sorta di *modello dei problemi che si pongono nel compito ermeneutico*» (VM 396); «uno degli insegnamenti che offre la storia della filosofia a proposito di questo problema così attuale, è il ruolo che svolge, nell’etica e nella politica aristotelica, la prassi ed il suo sapere illuminante e orientativo, l’astuzia o la saggezza pratica che Aristotele chiamò ‘*phrónesis*’» (VM 647).

La *φρόνησις* costituisce la forma di razionalità tipicamente umana. La concezione gadameriana dell’ermeneutica, che si connette all’etica aristotelica, recupera le analisi dell’ellenico sulla razionalità pratica distinte da quelle sulla razionalità scientifica. La *φρόνησις*, che pensa in probabilità, non in fatti, è, in questo modo, aperta al futuro, che è il tempo della deliberazione. Con lo scopo di stabilire il senso dell’ermeneutica, GADAMER caratterizza quest’ultima rimettendola non all’ontologia, ma al modo aristotelico di concepire la razionalità pratica. La razionalità pratica, d’altro canto, non finisce nella prospettiva etica della *φρόνησις*. Per questo il filosofo tedesco non ci rimanda solo all’analisi della *φρόνησις*, ma anche alla concezione aristotelica della retorica, dell’etica, della dialettica, della politica e della poetica visto che tutte queste si riferiscono all’azione umana e possono inglobarsi sotto il lemma di ‘filosofia pratica’. In questo modo, concepire l’ermeneutica come filosofia pratica implica pensarla principalmente come relativa all’etica, alla retorica, alla dialettica, alla politica e alla poetica.

La retorica, come la dialettica, è una forma d’azione comunicativa. Si tratta di una forma d’azione comunicativa legata ai sentimenti, visto che si differenzia dalla dialettica nel trattare la persuasione dell’ascoltatore nell’ambito di una situazione concreta (*καίρος*), nella quale l’analogia ha un ruolo essenziale. L’oggetto della discussione è quindi distinto. Se la cosa importante per la dialettica è la domanda, per la retorica ciò che è fondamentale è la risposta. La retorica si può iscrivere, così, nell’ambito della razionalità pratica, giacché implica, come prima cosa, pensare ad un’azione concreta e, in secondo luogo, lo stesso discorso retorico è un’azione. GADAMER assegna un’importanza capitale alla retorica aristotelica per la comprensione del senso dell’ermeneutica. La retorica, riferita all’orizzonte etico-politico della prassi, è affine all’ermeneutica, visto che tanto la facoltà di parlare come la facoltà di comprendere sono «doti umane e naturali che possono svilupparsi pienamente anche senza l’applicazione cosciente di regole, se coincidono il talento naturale, il terreno fertile e l’esercizio di quest’ultimo» (VM II 271). In questo modo «l’ermeneutica può essere definita giustamente come l’arte di commentare ciò che è stato detto e scritto. La retorica ci può mostrare di che “arte” si tratta nella situazione specifica» (VM II 297).

La retorica non si può separare dalla dialettica. Nessuna delle due rinuncia alla comprensione in quanto proprio compito: «il linguaggio è il *mezzo universale in cui si attua la comprensione stessa. Il modo di attuarsi della comprensione è l’interpretazione*» (VM 467). Quello che serve a GADAMER come fondamento della sua teoria dell’esperienza ermeneutica è la dimensione comunicativa del linguaggio (VM II 114). La dialettica suppone, quindi, di pensare all’azione alla luce della comunicazione e questo costituisce anche una forma d’azione comunicativa nella quale è implicato un altro interlocutore, poiché la dialettica si estrinseca con il dialogo e la controversia, entrambe forme di azione comunicativa dove si vedono implicate categorie come l’auto-comprensione, la finitezza, la temporalità, l’opinione e la trasformazione di sé e dell’interlocutore all’interno del dialogo. Da qui deriva l’importanza dell’analogia nella dialettica, che permette la comprensione dell’altro in se stessi. Nello spazio

che apre la dialettica si mostra anche la centralità della teoria aristotelica della deliberazione.

Tra retorica e dialettica sorge il problema della deliberazione: «la deliberazione fa in modo che si parli con gli altri e ci si confronti. Per questo non può essere obbiettiva fino in fondo come la scienza. Non si tratta, infatti, solamente di cercare il mezzo adatto per raggiungere un fine prefissato, ma soprattutto di concepire quello che deve o non deve essere. Questo è ciò che implicitamente rende la deliberazione individuale, su ciò che è possibile fare, qualcosa di veramente comune a tutti. Quello che c'è alla fine di questa deliberazione, non è solo la realizzazione di un'opera o il raggiungimento di una condizione desiderata, ma piuttosto una solidarietà che unisce tutti. Applichiamo queste riflessioni alla situazione del mondo moderno» (*VM* II 165).

Ogni azione umana è sociale. La razionalità pratica è sempre sociale. Un tipo di razionalità così è caratterizzato dalla parola e dal linguaggio. Possiede, prima di tutto, un elemento etico, visto che si riferisce al bene dell'uomo, al bene contingente che colpisce i cittadini e che varia secondo le condizioni di ogni comunità e di ogni cittadino. In secondo luogo è dialettica. Posto che l'uomo è l'unico animale con λόγος e il λόγος costituisce la πόλις, non esiste comunità senza linguaggio. In terzo luogo, una razionalità così è retorica, posto che il dialogo, che è l'essenza della comunità, implica differenze di senso e distinte convinzioni che devono essere articolate. Per questo la deliberazione è fondamentale visto che, per il dettame tecnico degli specialisti, potenzia il giudizio dei cittadini.

Inoltre, però, la razionalità pratica è anche razionalità poetica, giacché il discorso poetico è in se stesso un'azione. La razionalità poetica, che è μίμησις di azioni possibili, è legata così anche alla razionalità etica e alla razionalità politica, visto che presuppone un linguaggio condiviso, il linguaggio dei μῦθοι della comunità politica, che rende possibile il riconoscimento (Gomá Lanzón 2003: 86–94).

Si constata che ovunque gli sforzi d'intendersi tra le zone, le nazioni e le generazioni sembrano fallire per la mancanza di un linguaggio comune: «la tesi secondo cui ogni comprensione è un problema linguistico e che il suo successo, o insuccesso, si produce attraverso sistemi linguistici, non ha bisogno di dimostrazioni. Tutti i fenomeni inclusi nella comprensione o nell'incomprensione, che sono l'oggetto di quella che è chiamata ermeneutica, costituiscono a loro volta un fenomeno linguistico» (*VM* II 181). Non sarà la scienza, ma la nostra capacità umana e la politica globale che potrà garantire l'applicazione ragionevole del nostro sapere o, in ogni caso, fare in modo di evitare le catastrofi estreme. Ci sono circostanze sociali oggettive che possono atrofizzare il linguaggio, questo linguaggio che significa parlare–con–qualcuno e rispondere–a–qualcuno e che chiamiamo conversazione. Può esserci intendimento mediante la pazienza, il tatto, la simpatia e la tolleranza e mediante la fiducia incondizionata di tutti nella ragione (*VM* II 210).

La forma particolare che ha GADAMER di caratterizzare l'ermeneutica rimette direttamente ad ARISTOTELE. Dallo stagirita recupera numerose osservazioni che anticipano e chiariscono determinate dottrine ermeneutiche. Di seguito, approfittando della continuità che l'approccio gadameriano ci offre tra l'ermeneutica e la filosofia pratica del filosofo ellenico, presenterò una ricerca sulla razionalità pratica, concentrando la mia attenzione sullo studio del problema della deliberazione nel *corpus aristotelicum*, con il fine di offrire qualche chiarimento, se è possibile, volto alla comprensione della teoria aristotelica della deliberazione.

Prima parte
Il problema della deliberazione

Aristoteles ex Aristotele

Torniamo all'antico, e sarà un progresso

G. Verdi

*Poi ch'innalzï un poco più le ciglia,
Vidi'l maestro di color che sanno
Seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor gli fanno*

Dante, *Inferno* IV 130–133

Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und Zerstreuung dem Begriffe unterjocht; und die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken [...] Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

1. L'attività umana

In my beginning is my end

T.S. Eliot, *East Coker*

Sono numerosi gli studi che si sono occupati dell'azione e della deliberazione nella filosofia di ARISTOTELE. Lungo tutto il XX secolo, abbiamo assistito ad una proliferazione di lavori riguardanti alcuni concetti aristotelici come deliberazione, azione, giudizio. Il tema è rifiorito in maniera rilevante negli ultimi anni specialmente visto da una prospettiva ermeneutica.

Quello che questa prima parte vuol fare è situare il modello deliberativo dello stagirita nel quadro generale della sua stessa filosofia attraverso una sorta di riattualizzazione ermeneutica. Il filosofo ellenico ci offre una sorta di struttura architettonica utile all'esercizio della ragione pratica (φρόνησις): «in Aristotele non si trova solo una deliberazione pragmatica (tecnica), ma si può contare su un'architettura per l'esercizio della ragione (un quadro, di carattere naturale e comune, che ci permette di poter basare le cose)» (Conill 2003a: 141). A partire da questo si apre la possibilità di superare le proposte attuali e comprendere meglio il senso dell'azione umana.

La deliberazione occupa un posto fondamentale nella struttura della ragione pratica aristotelica. La φρόνησις si traduce in capacità di deliberare bene, trovare il mezzo adatto per raggiungere lo scopo. Bisogna distinguere, nell'esercizio della φρόνησις, tra l'intellezione da parte dell'intelligenza verso il buon fine che è il principio di deliberazione, e la stessa operazione deliberativa che quando si conclude fa in modo che l'intelligenza apprenda il fine per mezzo del particolare. La φρόνησις riunisce in sé queste due facoltà. La φρόνησις possiede capacità esecutiva che deriva dalla sua stretta relazione con la virtù e con il desiderio e che implica la scelta (προαίρεσις) di portare a termine quello su cui si è deliberato (Bodéüs 2002: 196).

L'oggetto della filosofia pratica è evidentemente la prassi o l'azione. D'altro canto, tra i due concetti che formano questa disciplina filosofica che si occupa della prassi, l'azione è uno dei più oscuri. Come cerca di mettere in risalto BUBNER nella sua opera "Azione, Linguaggi e Ragione. I Concetti Fondamentali della Filosofia Pratica" (1976), se per molto tempo l'interesse dell'etica si è diretto allo studio dell'azione morale, della condotta in relazione con norme puramente razionali, è fondamentale per questa disciplina interrogarsi sull'azione, recuperare un concetto filosofico di azione. Non si tratta di una questione irrilevante (Bubner 1985: 7).

Così, tutta una dimensione della nostra esistenza, che per ARISTOTELE è un segno di

attualità forte, si relega per noi all'inconscio, visto che la funzione del concetto implica rendere attuale qualcosa nella coscienza e quando questo scompare dalla coscienza culturale, perdendo il suo valore di 'qualcosa', il suo concetto diventa automaticamente superfluo.

La nostra evoluzione culturale ci ha portato a vedere la vita pratica in maniera teorica, a considerare l'arte (τέχνη) come una scienza (ἐπιστήμη) e a studiare le azioni (πράξεις) come fatti (πράγματα). È possibile farlo e non è del tutto erroneo farlo così. Si potrebbe, però, anche fare il contrario: vedere la teoria (θεωρία) come fosse pratica (πράξις), la scienza (ἐπιστήμη) come arte (τέχνη) ed i fatti (πράγματα) come qualcosa che si fa (πράξις). Non solamente potremmo fare ciò, ma dobbiamo assolutamente farlo, visto che di fondamentale nella nostra vita c'è l'azione e la pratica, non la teoria. Fare scienza è fondamentalmente un'arte. Dobbiamo apprendere come si fa una ricerca e come si arriva a conclusioni scientifiche corrette. Nel pensare e nel fare ricerca si uniscono la teoria e la pratica. I fatti che utilizziamo per sviluppare il nostro pensiero teorico devono essere scelti con cognizione, e in questo consistono azione, scelta e libertà.

Nelle pagine che seguono pretendo studiare dettagliatamente i concetti di ποίησις e πράξις, centrali nel processo di creazione di una teoria dell'azione, mostrando precisamente come si armonizzano tra loro.

1. Θεωρία e πράξις

Con eccessiva frequenza, noi uomini non seguiamo i dettami della ragione. La ragione è solamente una delle voci che risuonano nella coscienza e non è nemmeno la più potente. Già ARISTOTELE difese l'esistenza di facoltà mentali dotate di poteri vastissimi e difficili da descrivere. Le presenterò nel dettaglio nei capitoli che seguono. La εὐστοχία, per esempio, che si basava nel "saper fare buone congetture", consisteva nell'abilità di costruire ipotesi certe. Il filosofo ellenico ne menzionò moltissime. La sagacia —la 'solerzia'— che veniva definita come una rapida verifica del mezzo utile al raggiungimento di qualcosa. L'uomo astuto trova mille modi per risolvere una situazione, ciò significa che inventa possibilità efficaci. Un'altra di quelle facoltà di cui si parlava è la 'prudenza' che permetteva l'applicazione di norme generali a casi particolari per i quali si doveva valutare con esattezza la situazione. Lo stagirita metteva la εὐβουλία, capacità di dispensare consigli, in rapporto con la prudenza. La σύνεσις o buon senso per giudicare ciò che succede normalmente con la γνώμη o perspicacia per giudicare ciò che a volte differisce dai casi comuni. È facile capire che tutte queste abilità concedono poteri speciali che aiutano a percepire le cose in maniera consona. Alcuni uomini le possiedono, altri no.

L'azione (πράξις) comunitaria è possibile perché parliamo gli uni con gli altri e possiamo metterci al corrente vicendevolmente su come si pensa di agire. Parlando influenziamo gli uni le azioni degli altri orientandole in una maniera o in un'altra. Tramite il consiglio e la deliberazione (βούλευσις) congiunta possiamo influire sull'azione comunitaria però non possiamo alterare le condizioni date dalla natura. Su questa possiamo influire solo ricercando. Anche in questo caso, nella ricerca e nell'influsso sulla natura, abbiamo bisogno di deliberare gli uni con gli altri, giacché la ricerca e l'oggetto del ricercare non sono la stessa cosa. Ricercare è anche un'attività che risulta essere adeguata quando conduce ad un buon risultato essendo portata a termine con collaborazione e consenso generale. Agire senza consenso o senza nessun tipo di deliberazione conduce solo a situazioni di panico e a decisioni precipitate che, visto che mancano di coordinazione, portano solo alla confusione e spesso confluiscono in risultati contrari a quelli desiderati.

La filosofia pratica presuppone l'adozione di un modo o stile di vita, di un βίος. Come GASTALDI ha fatto notare, la ricerca sui generi di vita e le loro caratteristiche svolge un ruolo importante nella riflessione etico-politica aristotelica (Gastaldi 2003). I capitoli iniziali del libro VII della "Politica", che introducono la questione della ἀριστή πολιτεία, sono i più interessanti per ricostruire, in tutta la sua ampiezza, la discussione su i βίοι. La questione centrale è individuare il βίος αἰρετώτατος, della vita migliore «per tutti (πᾶσιν)» (Aristot. *Pol.* VII 1, 1323a 20). In questi capitoli iniziali del libro VII della "Politica", la strategia che l'ellenico segue è quella di ampliare la nozione di πρόξιος con lo scopo di far convergere tanto la pratica propriamente detta, in conformità con le virtù etiche, quanto le attività intellettuali, auspiccate in quanto tale o in vista di una corretta gestione della città. La finalità della riflessione aristotelica è quella di fornire una risposta ai problemi sorti nel corso del dibattito dialettico sui generi di vita, mostrando che non esiste una sostanziale dicotomia tra la vita pratico-politica e la vita dedicata all'esercizio della θεωρία e della διάνοια.

La riflessione che realizza ARISTOTELE riflette la molteplicità di opposizioni che esistono nella società del suo tempo. Ci troviamo davanti a forme di opposizione alla vita pratica e politica. Da una parte il nostro autore si chiede «se è preferibile la vita (αἰρετώτερος βίος) che comporta la partecipazione attiva alla città e alle cariche pubbliche (ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως) o piuttosto quella che si estrania e si ritira da tale partecipazione attiva (ὁ ξενικός καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος)» (Aristot. *Pol.* VII 2, 1324a 14–17). Si tratta del βίος ξενικός, che riflette il comportamento di chi si dissocia dai problemi di natura pubblica, come gli stranieri. Dall'altra parte ci troviamo di fronte al βίος θεωρητικός, che nella riflessione aristotelica sembra essere l'autentico avversario del βίος πολιτικός. Questa polarità è la stessa che si può trovare in "Etica Nicomachea" (X 6–8). Il βίος θεωρητικός si contrappone in maniera generale al βίος πρακτικός, giacché «sono questi, più o meno, i due generi di vita che sembra abbiano scelto gli uomini più ambiziosi di virtù (πρὸς ἀρετὴν), sia tra gli antichi sia tra i moderni, voglio dire quello della politica e quello della filosofia (τόν τε πολιτικὸν καὶ τὸν φιλόσοφον)» (Aristot. *Pol.* VII 2, 1324a 29–32).

Con questa ricerca ARISTOTELE si propone di stabilire qual è il miglior tipo di vita, tanto per l'individuo come per la comunità cittadina. Lo studio che il nostro autore realizza sui diversi βίοι lo porta a rettificare la posizione di partenza. Davanti l'unilateralità delle visioni presentate, la soluzione che lo stagirita propone vuol mediare tra i vari punti di vista messi a confronto tra loro. Questa unilateralità viene esposta in "Politica" (VII 2, 1324a 29) quando si fa riferimento alla posizione dei difensori del βίος θεωρητικός e si segnala che quelli affermano che il βίος è l'unico (μόνον) filosofico; andando avanti (VII 2, 1324a 39–40) l'ellenico fa riferimento anche ai difensori del βίος πρακτικός, per i quali «la vita attiva e politica è l'unica (μόνον) adatta all'uomo».

Più in fondo (VII 3, 1325a 23–24) ARISTOTELE considera che «entrambi affermano qualcosa a ragione, qualcosa non a ragione (ὅτι τὰ μὲν ἀμφοτέρωτεροι λέγουσιν ὀρθῶς τὰ δὲ οὐκ ὀρθῶς)». Questo capitolo si conclude con una fermo posizionamento a favore dell'azione (VII 3, 1325b 16): la miglior vita (ἄριστος βίος) è quella pratica. Il discorso aristotelico continua con una revisione della stessa nozione di πρακτικός βίος. Da una parte (VII 3, 1325b 16–19), «la vita attiva (τὸν πρακτικὸν) non è necessario che sia tale in rapporto agli altri, come pensano alcuni, né solo pratici sono quei pensieri (οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας αὐτάς πρακτικάς) che dall'agire (ἐκ τοῦ πράττειν) sono realizzati in vista di risultati concreti». La componente relazionale, difesa sino ad ora perfino dallo stesso filosofo, perde la sua centralità. Dall'altra parte (VII 3, 1325b 19–21), l'autore ellenico attribuisce un valore pratico a «quei ragionamenti e quei pensieri che hanno in se stessi il fine e sono realizzati per se stessi (τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις): in realtà lo "star bene" è fine

e perciò una certa forma di attività (ή γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξις τις)». Alla fine dell'argomentazione (VII 3, 1325b 23) il nostro autore considera l'attività di quanti definisce τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας, di quanti dicono di agire in modo supremo anche nel caso di attività esterne. Si tratta, in questo caso, di una attività che viene compiuta in contemplazione.

Il testo ci mostra una attività esterna in vista di un risultato e riferita agli altri, che viene chiamata πρᾶξις, e la forma suprema di attività, el βίος πρακτικός o vita attiva, che consiste nella θεωρία, la quale si esercita per sé stessa ed è fine a sé stessa, ed è per tanto l'attività più utile ed elevata.

Se il βίος αἰρετώτατος proposto da ARISTOTELE ai cittadini è classificabile a tutti gli effetti come pratico, non è possibile risolvere uno dei problemi cruciali esposto nei primi capitoli del libro VII della "Politica" (VII 3, 1325b 19–21): come situare, all'interno del miglior regime, la vita orientata verso quelle attività intellettuali che hanno il proprio scopo in sé stesse e che in sé stesse si realizzano. L'ampliamento della sfera semantica del termine πρᾶξις, diretta ad assorbire al suo interno anche le attività di tipo intellettuale, continua ad essere un'affermazione puramente teorica. Per quanto riguarda il ruolo della θεωρία nell'ambito del miglior regime, il discorso aristotelico ha delle autentiche lacune. Questo silenzio non è casuale. La preferenza per il βίος θεωρητικός, limitata a pochi individui, non incide su ciò che è collettivo e di conseguenza non merita di essere preso in considerazione nell'ambito politico. In cambio, il rapporto tra entrambi i modi di vivere trova un vero sviluppo nell'ambito etico, nel quale l'alternanza tra vita politica e vita filosofica incide, e molto, nell'ordine di idee individuale. L'analisi aristotelica prende in considerazione gli equivoci relativi alla superiorità del βίος θεωρητικός nell'ambito filosofico ed, in più, cerca di rendere compatibile questo modo di vivere con la comunità politica.

La tensione non risolta, la scissione tra l'ambito della θεωρία e quello della πρᾶξις, così come appare in "Politica", era stata già anticipata dal filosofo nel libro VI di "Etica Nicomachea", nel quale fa una distinzione netta tra attività intellettuale ed attività pratica. Nell'ultimo capitolo del libro X di "Etica Nicomachea" (X 9, 1179b 2–3), l'autore ellenico si occupa della questione della necessità della πρᾶξις: «neppure per quel che concerne la virtù è sufficiente il conoscere, ma bisogna cercare di possederla e di praticarla».

Ci sembra utile, qui, riprendere il problema della relazione tra teoria e prassi. Secondo BUBNER la distinzione tra teoria e prassi risale ad ARISTOTELE, che «non fa altro che estrarre una conseguenza onomasiologica dal confronto critico tra la filosofia platonico-socratica ed il fenomeno storico della sofistica» (Bubner 1985: 58). Detto diversamente: distinguere tra teoria e prassi è un'esigenza che sorge in una situazione nella quale la differenza è risulta, di fatto, incerta. La risposta concettuale sarebbe, per tanto, una risposta a questa realtà. Con il suo programma politico, la sofistica pretende formare professionalmente all'esercizio della prassi. Per i sofisti la prassi è un oggetto della scienza insieme ad altri. La prassi si converte, così, in oggetto della scienza. La prassi guidata dalla scienza obbedisce al modello della tecnica (τέχνη). La sofistica si serve dell'arte della retorica per il suo proposito. La retorica dà alla sofistica l'accesso immediato al potere politico. Rendere la prassi qualcosa di tecnico è un processo mediato dalla scienza dei mezzi della comunicazione pubblica. È nella retorica che si mettono in gioco i mezzi nei quali si fa risiedere l'efficacia della prassi stessa.

Il nucleo della critica platonica ai sofisti è questa confusione tra i mezzi e la prassi, al cui servizio devono essere messi gli stessi mezzi. Questi mezzi si possono organizzare in una sorta di arsenale tecnico. Gli strumenti, invece, non sostituiscono i fini in vista dei quali si usano.

Nel programma sofistico regna la confusione a proposito dell'orientamento della prassi, della capacità (δύναμις) tecnica. La polemica con i sofisti, soprattutto nel "Gorgia", gira intorno al problema del 'per-il-quale' (οὐδ' ἕνεκα). La strumentalizzazione della politica, insieme ad una riflessione insufficiente sulla stessa, porta avanti il dibattito fino al punto nel quale la sovrapposizione di tecnica e prassi non può sfuggire alla determinazione della prassi stessa come orientata verso una finalità, l'indicazione di un 'per-il-quale' (Plat. *Gorg.* 467C 6). Il termine 'per-il-quale' (οὐδ' ἕνεκα) è concepito per evitare l'autonomia dei mezzi rispetto ai fini e l'oggettivazione dei fini prima di quella dei mezzi. Il 'per-il-quale' o finalità si può indicare solo ricorrendo a ciò che si può mettere al suo posto —i mezzi— i quali senza questo tipo di orientamento non avrebbero senso, visto che sono in relazione tra loro. È necessario distinguere i due termini della relazione e allo stesso tempo riferire l'uno all'altro. Appare così spiegato, nel "Gorgia" il concetto di azione. Nel "Carmide" Platone distingue il 'fare' (ποιεῖν) dall'attività' (πρᾶξις) e dal 'lavoro' (ἐργασία) nel quadro di una disputa sofistica (Plat. *Carm.* 163A 1–163E 3).

ARISTOTELE approfondisce tutto quanto detto tramite PLATONE. Ogni attività dotata di un senso si dirige verso un fine. In questo tipo di inquadramento verso quelli che sono i fini, lo stagirita ce ne mostra una decisa varietà. In un caso il fine è un'opera (ἔργον), in altri casi i fini si realizzano nella stessa attività (ἐνέργεια). La ποίησις o produzione e la πρᾶξις o azione si distinguono alla luce di questa differenza fondamentale tra i fini che costituiscono il 'per-il-quale' dell'attività corrispondente (Aristot. *EN* VI 4). La ποίησις è orientata verso prodotti oggettivi che essa stessa produce, di modo che alla fine del processo produttivo esistono nel mondo cose che originate dall'attività però non sussistono autonomamente senza di questa. La πρᾶξις si concentra interamente nel compimento di sé stessa, realizzandoli proprio fine nell'atto. Raggiungere i fini pratici coincide con il compimento dell'azione, in modo che quando la πρᾶξις si conclude non resta alcun oggetto prodotto. La differenza tra le due forme di attività può fissarsi solo sulla base della struttura dell'attività.

ARISTOTELE cerca di risolvere il problema difficile di una delimitazione tra l'azione compiuta in sé stessa e l'attività che ha il suo fine fuori di essa, quindi, nel prodotto, con l'aiuto della categoria del movimento (κίνησις). Il movimento in quanto tale può proseguire infinitamente, attraversando fasi diverse, senza bisogno di trovare una fine. Questo, d'altro canto, viene fermato dall'esterno. Un processo semplicemente infinito non avrebbe assolutamente senso, e nessun essere razionale (νοὺν ἔχων) agirebbe se non esistesse un fine determinato per la sua attività 'per-il-quale' circoscrivere la sua azione.

L'esempio più illustrativo del concetto aristotelico di πρᾶξις lo offre il processo vitale, la cui realizzazione è fine a sé stessa. Nella struttura dell'etica aristotelica, la πρᾶξις della vita offre il punto di vista comune all'analisi strutturale dell'azione e alla norma etica della vita compiuta, felice (εὐδαιμονία). La εὐδαιμονία, che nella sua traduzione di 'felicità' ha perso il suo carattere veramente pratico, si fonda sul carattere di compimento della πρᾶξις. Felicità è 'buona vita' come 'azione compiuta': σχεδόν γὰρ εὐζωία τις εἴρηται καὶ εὐπραξία (Aristot. *EN* I 8, 1098b 21–22). Il criterio della 'buona vita' esaminato a livello formale consiste in assicurare il raggiungimento del fine di ogni azione nel suo compimento considerata la successione delle azioni nell'unità della vita. Raggiunge la 'buona vita' chi, nell'agire, realizza tutti i propri fini particolari. La filosofia pratica aristotelica reputa che la determinazione del bene sia separata dalla struttura dell'azione e dalla considerazione della continuità coerente dell'azione nel contesto della vita, giacché questa considerazione deformerebbe la prassi fino a farla diventare teoria.

A prescindere da quanto detto da BUBNER, la dicotomia tra teoria e pratica, che colloca

l'analisi e la definizione all'inizio di ogni processo discorsivo, è falsa. La conoscenza umana, secondo ARISTOTELE, è un animale bicefalo. Abbiamo, da una parte, una conoscenza di ciò che non può essere diversamente, dall'altra parte, però, abbiamo anche la percezione di ciò che può essere in un altro modo. Ciò che non può essere diversamente è quello che non dipende da noi, ciò che è sottomesso alle leggi naturali. Quello che non può essere diversamente è sottomesso alla casualità oggettiva e può essere predetto. Quello che, invece, può essere in un'altra modo, è ciò la cui nascita o trasformazione dipende da noi, dalle nostre scelte o azioni. Questo obbedisce non già a leggi naturali, ma a intenzioni e convenzioni umane. In questo risiede la differenza tra 'teoria' e 'pratica', due concetti conati, nella loro essenza attuale, dall'autore ellenico e che ne mantengono vivo il significato tuttora. Nel campo di ciò che è teorico o fatico rientrava solo il calcolo logico. Nel campo di ciò che è pratico o fattibile, d'altro canto, non esiste alcuna conclusione oggettiva dedotta dalla natura dei fenomeni. In questo campo sono gli uomini a dover deliberare prima di scegliere e di agire. È nella deliberazione umana

'Sapere' e 'operare' diedero origine a due forme di conoscenza, per meglio dire, a due attività conoscitive, la scienza e l'arte. La conoscenza umana è una combinazione di entrambi. La concezione greca di 'teoria' e 'pratica' diventa assurda se non si avverte che 'teoria' e 'pratica' — 'scienza' ed 'arte' — in realtà non sono separabili l'una dall'altra. ARISTOTELE, seguendo PLATONE, vedeva nell'attività teorica l'ideale più alto di vita umana, raggiungibile solo da chi fosse dedicato unicamente ed in maniera piena a pensare, ricercare e comprendere.

Verso la fine del XVI secolo BACONE formulò la nuova filosofia della conoscenza che si disfaceva della dicotomia aristotelica e della concezione di un sapere fine a sé stesso, mostrando che la vita pratica abbraccia tutto ciò ed esige non solo la comprensione che elargiscono la teoria e la scienza ma anche l'abilità che dà la pratica del fare. Nel §11 delle sue *Meditationes sacrae* (1597) si trova il lemma *et ipsa scientia potestas est*, che si suole tradurre come "sapere è potere". *Potentia* o *potestas* è la capacità che elargisce all'essere umano la possibilità di agire, di ampliare la sua capacità di agire. Possiamo agire meglio solo se ne sappiamo di più su quello che condiziona inesorabilmente le nostre azioni, se comprendiamo quello che costituisce le premesse ed il contesto della nostra azione. È possibile che nella concezione aristotelica ci fosse una dicotomia tra teoria e pratica. BACONE cercò, in ogni modo, di mettere fine a questa confusione e stabilire un equilibrio tra teoria e pratica, vedendoli come aspetti complementari della conoscenza umana. BACONE percepì che la vita umana è fondamentalmente pratica, è azione, e che ogni teoria è strumento di questa pratica. La conoscenza dà potere, capacità di azione solo nel caso in cui 'conoscenza' non significa semplicemente 'scienza', 'conoscenza teorica'.

A questo punto è necessario chiarire ciò che s'intende per 'teoria'. In senso moderno, la parola 'teoria', come sostiene RAMÍREZ, oscilla tra due significati differenti. In primo luogo si tratta di un sistema ben ordinato di affermazioni che possono essere accumulate, immagazzinate, trasmettersi ed essere oggetto d'insegnamento, costituendo un 'modello' per l'attività. In secondo luogo, si tratta di un'attività che conduce alla costruzione o formulazione di certi sistemi di affermazioni, quindi, di 'teorie' nel primo dei suoi sensi, che possono anch'esse essere accumulate, immagazzinate e trasmesse. Senza 'attività' teorica non ci sarebbe nessuna teoria. Mentre, però, ogni prodotto oggettivo si rende indipendente rispetto al suo creatore, ogni attività si staglia intimamente unita al soggetto umano che la realizza (Ramírez 1997c). Dedicarsi a fare teorie è qualcosa di concreto: significa sapere 'teorie'. Le teorie si fanno, d'altro canto, per poter svolgere in maniera concreta dei compiti. Ci aiuta a comprendere meglio come fare quella cosa. Una teoria può essere una teoria 'per' ciò che è concreto, non solo 'di' ciò che è concreto. La teoria si occupa sempre di ciò che è astratto e

generale, però è concreta di per sé. Di tutto ciò che è concreto si occupa l'esperienza, mai la teoria in senso stretto. Una teoria esige farci pensare soprattutto a ciò che le parole vogliono descrivere e a ciò a cui si riferiscono. «Ciò che' si vuole dire e 'come' si dice sono aspetti differenti della stessa espressione e, di conseguenza, di una teoria. 'Ciò che' si riferisce a ciò che è astratto, 'come' si riferisce a ciò che è concreto. La teoria consiste nel creare un 'ciò che' da un 'come', quindi sapere ciò che è un 'come'» (Ramírez 1997c). I concetti e gli esempi verificano ciò che è generalmente valido rendendolo visibile e comunicabile. Una teoria si occupa di ciò che è astratto e generale però essa stessa è costituita da formulazioni linguistiche concrete. Anche le teorie vengono espresse concretamente in formule teoriche concrete. Ciò che c'è di generale è ciò che la teoria dice, non il fatto di dirlo o la sua espressione linguistica.

RAMÍREZ introduce di seguito una distinzione nel concetto di 'teoria', chiamando un primo tipo "teoria dogmatica" e un secondo tipo "teoria zetetica". Una teoria che non voglia essere dogmatica, ma critica, deve prendere in considerazione come si forma, quindi, deve essere una "conoscenza tramite azione". La parola greca ζήτησις si riferisce ad un'attività di ricerca critica senza pregiudizi. Una teoria deve essere considerata come un'attività. La filosofia pratica del filosofo ellenico ci è di grande aiuto per capire la "teoria zetetica", cioè quella teoria fondata sull'attività. L'"Etica Nicomachea" percepiva giustamente la θεωρία come un'attività, non come un risultato. La scienza per lui (ἐπιστήμη) era una competenza o virtù che si acquisisce tramite l'esercizio dell'attività teorica. Il soggetto operante si intuisce sempre dietro ad ogni concetto aristotelico. Per noi, invece, tanto la scienza quanto la teoria si sono convertite nella codificazione oggettiva e impersonale del risultato della conoscenza.

Come moltissimi altri concetti, abbiamo ricevuto la parola 'teoria' in eredità dai greci. Durante il periodo presocratico θεωρία significava 'contemplazione'. Si trattava, quindi, di un'attività. PLATONE e ARISTOTELE riducevano il concetto ad un tipo speciale di attività, aprendo la strada che avrebbe portato il concetto di teoria a significare lo stesso che un sistema di affermazioni formulate attraverso delle parole scritte. Il concetto di teoria come 'attività' speculativa continua ad esistere nella lingua quotidiana però in un contesto intellettuale la teoria si converte in un modello definito, risultato dell'attività teorica.

2. Ποίησις e πράξις

Quando ARISTOTELE allude alle attività del musicista o dell'artigiano come esempio del buon esercizio induce, d'altro canto, a confondere il produttore con il buon cittadino (Aristot. EN I 7, 1097b 25–28). È lo stesso stagirita, però, a dirci che è fondamentale distinguere il fare bene le cose e l'agire bene. Il far bene le cose è caratteristica propria dell'esperto, però l'agire bene è proprio dell'uomo prudente, dell'uomo esperto che ha vissuto e partecipato, del cittadino competente. L'ἔμπειρος greco non aveva bisogno di separare l'esperienza del fare da quella dell'agire, l'essere esperto dall'avere esperienza, come facciamo noi. La funzione propria all'essere umano, come afferma il nostro autore in "Etica Nicomachea" (I 7, 1098a 3–4) è «una certa vita attiva della parte dell'anima che possiede la regola (πρακτική τις τοῦ λόγου ἔχοντος)».

Si deve, senza dubbio, al filosofo ellenico la distinzione 'fare – agire' e 'attuare' che in greco era la distinzione tra ποίησις e πράξις. La ποίησις era un fare costruttivo orientato verso un fine concreto e previsto, verso una cosa o un stato. La πράξις era un'azione umana che non era orientata ad un fine esterno, ma ad una realizzazione propria. La πράξις era sempre un'azione, mai una cosa o un mero stato, e inoltre la sua perfezione non aveva finalità esterna. Il βίος ποιητικός ed il βίος πολιτικός costituivano due vertenti differenti della vita umana in società. La distinzione tra ποίησις e πράξις risulta importantissima visto che in

molte occasioni questi due termini vengono confusi tra loro. La soppressione del limite tra *ποίησις* e *πρᾶξις* ha delle conseguenze reali nella convivenza sociale degli esseri umani. È, quindi, questo il problema che ci porta a differenziare i due termini e non un semplice interesse teorico.

Si può trovare alla radice di questa distinzione una tesi fondamentale: ogni azione umana è diretta ad un fine ed è sottomessa alla struttura di un 'per-il-quale'. L'azione ha il suo proprio essere solo in riferimento ad altro da sé, mentre quest'altro, del quale l'azione possiede la realtà, né è né può essere considerato un dato indipendente ma acquisisce esistenza solo attraverso l'azione che è al suo servizio. L'azione presuppone in sé stessa un fine il cui statuto consiste nel fatto che, senza quest'azione, non esiste nulla giacché il fine si realizza necessariamente attraverso di questa.

Sembrerebbe, quindi, che il fine presuppone l'azione, però una constatazione del genere si appoggia su un errore che deriva dal carattere formale dell'analisi. È vero che un'attività si produce solo quando il suo fine sia stato stabilito, però nessuno sosterrrebbe seriamente che i fini nascano così. I fini non si manifestano nella stessa maniera in cui lo fa un'azione pratica. Quando si inizia qualsiasi attività, i fini si presentano come presupposizioni. Essi, però, acquistano esistenza solo in virtù della realizzazione di atti, sono reali solo una volta che l'atto si sia concluso. L'attività precede il fine, poiché essa è un fine realizzato. Per fare in modo che sia così, l'attività deve averlo raggiunto.

Queste considerazioni astratte circa la tesi secondo la quale ogni azione è orientata ad un fine acquisisce un profilo più definito se si esaminano le differenti forme esistenti di fini realizzabili mediante l'attività. La natura specifica dei fini permette quindi di distinguere due tipi diversi di attività. L'azione può perseguire risultati oggettivi nel mondo che alla fine del procedimento si presentano come prodotti autonomi. Un'azione di questo tipo si chiama produrre, fare o *ποίησις*. Anche l'attività raggiunge il suo fine nell'azione stessa. La differenza tra l'orientazione alla produzione e la realizzazione pratica dei fini si riflette nella differenza strutturale dell'attività. BUBNER utilizza i termini 'compimento' (*Durchführung*) e 'esecuzione' (*Vollzug*) per designare i due poli di questa differenza (Bubner 1985: 65). Così, si compiono i processi produttivi e le azioni vengono eseguite.

Risulta interessante considerare la situazione che si crea quando un oratore cerca di convincere la sua platea. La sua finalità è quella di conquistare il pubblico. Cerca di raggiungere questo obiettivo tramite un'azione che consiste essenzialmente nel parlare, però in più tiene conto di altri fattori: il modo di presentarsi, la gestualità, la drammaticità delle circostanze. Raggiunge il suo obiettivo portando a compimento un'azione, quindi, il discorso stesso. La finalità è quella di convincere e questo si raggiunge se l'oratore riesce ad entusiasmare il suo pubblico. Anche quando l'effetto può vedersi riflesso in voti, non sarà quello il motivo trainante dell'azione dell'oratore. È possibile che abbia anche quest'obiettivo, in modo tale da dover aggiungere altre finalità distinte. Se si tiene conto solo di questo secondo obiettivo, il carattere di compiutezza dell'azione svanisce, visto che si fissano due punti temporali nell'ordine relativo al prima-dopo e la differenza osservabile nel contesto è il risultato dell'azione. Questo modo di vedere le cose non spiega quello che dovrebbe spiegare cioè la realizzazione pratica del fine, che si presuppone che non sfugge all'analisi. Quello che si fa, quindi, è applicare un tipo di analisi competente nel caso della produzione, però che non serve all'analisi della prassi, così si porta a termine una illegittima applicazione del modello del fare poetico. I risultati non sono prodotto di un lavoro intenzionale, di modo che l'analisi ignora la distinzione fondamentale tra *πρᾶξις* e *ποίησις*. Sembra evidente che la miglior forma di avvicinarsi al concetto di *πρᾶξις* consiste nel confronto con il concetto di *ποίησις*.

Prima di dimostrare alcune delle caratteristiche che differenziano la *ποίησις* dalla *πρᾶξις*, mi accingo ad enunciare tre annotazioni che fa BUBNER per caratterizzare questa relazione. Per prima cosa «l'orientamento verso il prodotto dell'attività produttiva o lavoro ha come condizione un sapere precedente di ciò che deve essere prodotto nella sua determinatezza oggettiva» (Bubner 1985: 69). In secondo luogo «l'attività è interamente governata da un sapere precedente al prodotto» (Bubner 1985: 69). In terza analisi «sulla base dello stesso orientamento univoco verso il prodotto, che si manifesta come sapere della produzione, l'attività produttiva, in quanto 'esecuzione' presenta, in contrasto con il 'compimento' [...] caratteristiche proprie» (Bubner 1985: 69–70). Tutte queste annotazioni ci portano a caratterizzare la *ποίησις* in in questo modo: a differenza della *πρᾶξις*, la produzione è suscettibile ad un “regolamento tecnico”, è un sapere che può essere insegnato (Aristot. *Metaph.* I 1, 981b 7) e può essere sottoposto ad una verifica. Tutto ciò che vale per la *ποίησις* non vale per la *πρᾶξις*, «perché il genere dell'azione è diverso da quello della produzione (ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως)» (Aristot. *EN* VI 5, 1140b 3–4). La *πρᾶξις* non è suscettibile ad un regolamento tecnico, non dispone di regole di produzione, giacché l'accesso alla *πρᾶξις* non può essere regolato a livello tecnico. Questa stessa visione esclude qualsiasi tipo di insegnamento in materia di *πρᾶξις*. È in questo modo che probabilmente bisogna intendere l'avvertenza del filosofo ellenico all'inizio della “Etica Nicomachea” (I 3, 1095a 2–6; 1142a 12): le lezioni di etica non sono rivolte ai giovani o a gente inesperta, visto che «il giovane (ὁ νέος) non è un ascoltatore adatto (οἰκείος ἀκροατῆς) delle lezioni di politica: egli infatti è inesperto delle azioni della vita (ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων), ed i ragionamenti <di questa scienza> procedono da queste e vertono intorno a queste. Inoltre, essendo incline a seguire le passioni, ascolterà invano ed inutilmente, poiché il fine <della politica> non è la conoscenza, ma l'azione (τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις)». La formazione dei principianti in discipline come la matematica o la logica non presenta nessun problema. Però l'etica, che si occupa dell'azione, per essere compresa nel modo giusto deve semplicemente presupporre un certo grado di esperienza pratica. La teoria della prassi non può iniziare *ab ouo*, giacché se così fosse potrebbe essere malintesa e presa come un programma d'insegnamento sofistico. Quello che in teoria potrebbe dirsi della prassi presuppone già una familiarità con la pratica della stessa. L'avvertenza aristotelica è l'espressione chiara della differenza tra *ποίησις* e *πρᾶξις*. Il campo della *πρᾶξις* è quello della riflessione o deliberazione su quello che può essere in un'altra maniera (Aristot. *EN* VI 5, 1140a 30–32). Non sono disponibili, quindi, criteri di giudizio ben definiti.

ARISTOTELE si occupa principalmente del concetto di teoria in “Etica Nicomachea” che diciamo è il suo trattato sulla teoria dell'azione umana. Lo stagirita mette a baluardo l'aspetto gianoico della teoria: la coppia concettuale teoria–pratica, che ha acquisito tanta importanza per l'uomo moderno.

Il concetto di ‘pratica’ supponeva per il filosofo ellenico due cose distinte: *ποίησις* e *πρᾶξις*. Un'attività ripetuta generava, secondo lo stagirita, un'abitudine razionale o una competenza nel soggetto praticante. La distinzione tra *ποίησις* e *πρᾶξις* supponeva, per lui, distinguere tra attività strumentali e azioni che hanno il proprio senso in sé stesse. Un' “azione strumentale” (*ποίησις*) è quella che si effettua per raggiungere un fine previsto. Il senso di quest'azione risiede fuori di sé, nel fine raggiunto. L'“azione in senso proprio” (*πρᾶξις*), invece, è quella che porta con sé la nostra realizzazione personale, il soddisfacimento di una necessità vitale. L'“azione produttrice” suppone un ‘processo’ che implica che per raggiungere il suo fine deve passare un po’ di tempo. Il fine ed il processo non si manifestano nell'azione produttrice allo stesso tempo. Solo quando termina il processo di produzione appare il fine realizzato. L'“azione creatrice di senso” non è un processo, ma un fine in sé stessa. L'azione ed il suo senso coincidono. Mentre l'azione si realizza, si realizza anche il suo senso ed il suo

fine, se non fosse così sparirebbero. Per questo la parola ‘fine’ è inadatta e deve essere usata per designare il risultato dell’azione strumentale o produttiva.

Inoltre i due concetti aristotelici (ποίησις e πράξις) attualmente si sono fusi in una sola parola. Mentre la parola ποίησις è stata riservata all’attività poetica, abbandonando il suo significato originario, la nostra parola ‘pratica’ è venuta a sostituire entrambi gli aspetti insieme, però il suo significato proprio per noi, l’aspetto a partire dalla quale si concepisce, è il ‘fare’, l’azione produttrice o strumentale, quello che il filosofo ellenico chiamava ποίησις. La ποίησις rimpiazza la πράξις aristotelica e si appropria del suo nome e della sua identità. La nostra mentalità attuale non vede la necessità di distinguere tra i diversi tipi di azione umana, tra il senso e la strumentalizzazione. Una lettura minuziosa dello stagirita mostra che, anche nel caso in cui lui distingue nettamente ποίησις e πράξις, la separazione non è totale. Se valutassimo seriamente la distinzione aristotelica e tirassimo le risultanti conseguenze, noteremmo un rapporto importante tra ποίησις e πράξις, tra l’azione strumentale e l’azione che ha un senso.

Gli umani agiscono per raggiungere fini prestabiliti, però allo stesso tempo vogliono raggiungere questi fini per realizzare, con esso, il senso della propria vita. L’essere umano realizza sé stesso tramite ciò che fa. Il senso non è il fine. Il senso è quello che ci fa scegliere determinati fini e determinati mezzi tagliandone fuori degli altri. Il senso di quello che ci alletta come fine e l’accessibilità dei mezzi che ad esso conducono è qualcosa che supera l’azione strumentale e tecnica. Un’azione puramente strumentale può essere studiata come qualcosa di oggettivamente successo e può mancare di senso, anche quando dovrebbe averlo.

Il senso non è, come a volte si pensa, un fine ultimo, visto che è ciò che si raggiunge alla fine, mentre il senso è ciò che dall’inizio ispira la scelta e la formalizzazione dei fini lungo il cammino che porta verso essi. Il senso stesso non può essere formulato perché è l’azione che designa i fini.

D’altra parte, ci sono azioni che hanno senso, ma non sono strumentali. Sono azioni legate alla vita, voglio dire, alla storia umana e si sviluppano per la sua realizzazione, non per raggiungere un risultato esterno. Però le azioni strumentali elette sono anche espressione delle nostre intenzioni e del nostro senso. Un’azione strumentale può così definirsi come qualcosa che è accaduto, però può inoltre interpretarsi e s’interpreta generalmente come un’espressione d’intenzioni, di senso, di azioni. L’essenza umana porta con sé la realizzazione del senso della vita tramite la scelta di ciò che dobbiamo o non dobbiamo fare, di ciò che dobbiamo o non dobbiamo creare. L’essere umano per indirizzare la sua vita è obbligato a scegliere ciò che c’è da fare o da dire.

È vero, però, che l’essere umano mostra il suo senso tramite le azioni strumentali. Ποίησις–τέχνη dà espressione a πράξις–φρόνησις. Per ARISTOTELE, la τέχνη ha a che vedere con le cose che possono essere in un altro modo. La τέχνη non ha a che vedere con ciò che è necessario, ma con ciò che è contingente. L’essenza della ποίησις si risiede in chi produce non nella cosa prodotta: «Ogni arte (τέχνη) concerne il far venire all’esistenza (γένεσιν), e usare l’arte (τεχνάζειν) è considerare (θεωρεῖν) com’è possibile fa venire all’esistenza una di quelle cose che possono sia essere che non essere ed il cui principio è in chi produce e non nella cosa prodotta (ἢ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ)» (Aristot. *EN* VI 4, 1140a 11–14). KANT dimostra di essere in sintonia con ARISTOTELE quando, nella “Critica del giudizio” (§43), adotta con lo scopo di distinguere tra il dominio concettuale della natura e dell’arte, il criterio relativo all’esperienza. Il contesto proprio della natura è la fatticità. Ciò che è proprio all’arte, invece, è la produzione in libertà: «Non si dovrebbe applicare il nome di arte

in senso proprio a nient'altro che a cose prodotte in libertà, cioè, con una volontà che ha la ragione come fondamento delle sue azioni». Se il fare tipico dell'arte permette risalire all'intenzione produttiva di un soggetto razionale capace, per tanto, di formulare progetti proponendosi dei fini, questa intenzione in sé implica qualcosa di più che la semplice capacità di realizzare fini, implica anche la facoltà di realizzazione.

In questo punto si mette in rilievo l'unità concettuale dell'intelligenza e delle passioni, di ciò che è cognitivo ed emotivo, e si rende tangibile il circolo virtuoso tra l'esperienza ed il linguaggio. Ci esprimiamo tramite le parole e le azioni. Parlare è la forma più importante di agire che possiede l'essere umano. Possiamo scegliere tra una cosa e l'altra, così come possiamo scegliere di dire una cosa o l'altra, però non ci è possibile smettere di usare il linguaggio dal momento che siamo esseri umani. La parola è l'azione primordiale e senza il linguaggio la nostra capacità di azione non si sarebbe mai sviluppata. In "Politica" (I 2, 1253a 7–18) il filosofo ellenico scrive:

«È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων): la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola (λόγος) è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione (αἴσθησιν) del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e la città».

L'essere umano non è, per lo stagirita, l'unico animale sociale. Anche l'animale ha voce e può esprimere alla sua maniera ciò che sente. L'uomo è semplicemente 'più' sociale degli animali domestici o di branco e questo si deve al fatto che ha λόγος, concetto che significa allo stesso tempo 'pensiero' e 'capacità linguistica' e che si traduce di solito con 'ragione'. La funzione della ragione pratica è la distinzione tra il bene ed il male e la scelta tra ciò che è giusto e ciò che non lo è. L'essere umano crea ciò che crede accettabile e giusto e realizza sé stesso con questo, dando senso alla sua vita. La ragione pratica non annulla quella teorica, ma ne crea le basi e la amplia.

L'essere umano primeggia grazie alla capacità di parlare, con il λόγος. ARISTOTELE chiarisce, in diversi passi, che il λόγος differenzia l'essere umano tanto dalla divinità quanto dagli animali, giacché la divinità non ha bisogno della ragione e del discorso per capire, mentre gli animali irrazionali non possiedono questa capacità. Le forme di comprensione sono, quindi, due: l'intelletto e il discorso. 'Intelletto' è una forma immediata di comprensione, 'discorso' è una forma mediata διὰ-λογος, cioè, tramite il pensiero e le parole. Usando termini aristotelici, ciò che è opposto al λόγος si chiama νοῦς. Se non avessimo λόγος, capacità linguistico-discorsiva, non saremmo umani; saremmo o animali irrazionali o dei, dal momento che gli irrazionali mancano di λόγος e per una divinità il λόγος è superfluo. Questo non significa che manchi di νοῦς, necessario, però non è sufficiente per l'essere umano. Ci muoviamo da una intelligenza iniziale ad un'altra più avanzata e così si costruisce un processo discorsivo.

'Dialogo' e 'discorso' non sono la stessa cosa. Il prefisso greco διὰ non significa 'due', ma 'per mezzo di – mediante qualcosa'. Per tanto 'dialogo' non è semplicemente conversazione. 'Dialogo' significa in principio 'per mezzo del λόγος', ciò vuol dire che la comprensione si realizza 'mediante il discorso'. La comunicazione è già contenuta nel λόγος e ciò che il διὰ

aggiunge è un'altra cosa: 'dialogo' è capire 'mediante' il linguaggio, mediante l'articolazione del senso nella parola.

La comunicazione è la condizione *sine qua non* della cognizione. Non parliamo perché abbiamo capito, parliamo per capirci gli uni con gli altri e per capire noi stessi. Parlare è *πρᾶξις*, però quando utilizziamo il linguaggio come strumento per esprimere ciò che già avevamo pensato e abbiamo detto a noi stessi, quando impieghiamo il linguaggio solo come un mezzo per raggiungere un fine, per manipolare, sarà allora che il linguaggio si sarà ridotto a *ποίησις*. Il linguaggio non è tutto, però senza di esso non potremmo nemmeno capire che esso non è tutto. Il linguaggio come attività del parlare è una forma di agire, quella attività che rende umano l'essere umano, rendendo possibile il resto delle azioni. Però nella lingua scritta la cognizione è condizione necessaria alla comunicazione. Scrivere, quindi, è *ποίησις*, produzione. Il *λόγος*, la ragione esprimibile, è il limite che l'essere umano attraversa per lasciare che il senso possa esprimersi nel mondo e farsi intelligibile in maniera da rendere facile l'interpretazione da parte degli altri esseri umani.

Si deve però sottolineare un'importante conseguenza di tutto questo, fondamentale in relazione con la differenza tra *ποίησις* e *πρᾶξις*. Si tratta del problema della intersoggettività. Non è possibile occultare l'orizzonte intersoggettivo che avvolge le nozioni di *ποίησις* e *πρᾶξις*. Né tanto meno è possibile dimenticare che l'idea guida del filosofo ellenico, la *πόλις*, che è lo spazio in cui ha origine l'azione, impedisce qualsiasi riduzione soggettiva. L'azione trova le condizioni che la rendono possibile in un ordine politico di giustizia (Aristot. *Pol.* I 8).

Da tutto questo scaturisce una delle ipotesi centrali da cui parte questo studio: l'etica e la politica —la deliberazione riguardo a ciò che è buono per l'uomo e per la società— suppongono una conoscenza deliberativa che supera, non solo la semplice logica dei fatti, ma anche la semplice tecnica della produzione. Il proposito della seconda parte di questo studio sarà esattamente quello di mostrare questa conoscenza deliberativa di ciò che è ragionabile, non solo quindi di ciò che è razionale, è ciò che la retorica ci insegna a capire. La retorica è l'uso etico della parola, la deliberazione su ciò che, in ultima istanza, è buono o cattivo.

Opporre in una dicotomia logica e retorica, teoria e pratica significa fomentare un errore. Il punto di partenza della logica e della teoria è la pratica, l'azione retorica. La teoria e la logica sono il risultato di una pratica intellettuale che si crea tramite un'attività retorica, riflessiva e deliberante. Ogni azione umana esige un'attività razionale che consiste nel comprendere una situazione, descrivere adeguatamente il problema e il ruolo da svolgere, deliberare su ciò che si deve fare e proporre la maniera adatta per realizzarlo. Quest'arte comune di valutare, giudicare e deliberare mediante il pensiero e la parola, di cercare il concetto più adatto e l'espressione corretta in ogni situazione, è ciò che la disciplina retorica propone di ricercare. L'etica non può consistere né nell'obbedienza ad una regola né nell'adattarsi ad un risultato. L'etica è retorica dell'azione umana e quella che sia l'azione giusta in ogni situazione si decide con una deliberazione razionale, cioè, nell'ambito di un discorso retorico.

Retorica ed etica in definitiva sono due facce inseparabili dell'azione umana. Lo studio della retorica coincide, quindi, con lo stesso discorso umano. Apprendere una disciplina pratica e realizzare il compito che prevede la stessa è un'attività che parte da una deliberazione riguardo a ciò che si deve, o no, fare e riguardo la maniera più consona di portare a termine lo scopo previsto. Una retorica articolata da punti di vista ermeneutici ed etici ci permette una comprensione della stessa che influisce in ogni conoscenza umana di qualsiasi indole essa sia, però in special modo nella conoscenza pratica che la deliberazione sulle nostre azioni suppone.

Ciò che è stato detto fin qui, segnala l'attualità delle osservazioni aristoteliche riguardo alla razionalità pratica. Una volta dimostrata l'importanza del problema dell'azione nel pensiero aristotelico, vorrei approfondire le caratteristiche specifiche della razionalità pratica, presentando nel dettaglio le sue particolarità. Nei capitoli che seguono mi occuperò di alcuni sviluppi, sempre dentro la prospettiva comune della razionalità dell'azione, distinta dalla razionalità scientifica, e con questa finalità concentrerò la mia attenzione specialmente all'ambito etico. Nella seconda parte svilupperò i rapporti tra la razionalità etica, la razionalità dialettica, la razionalità retorica e la razionalità politica, tutte forme diverse di manifestarsi della razionalità pratica e centrali per una buona comprensione della teoria aristotelica della deliberazione.

2. Razionalità pratica

Hay personas que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida. Y las gentes que no piensan más que con el cerebro, dan en definiciones; se hacen profesionales del pensamiento

M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*

1. Il bene e la felicità

Il bene, che secondo la celebre definizione con la quale inizia l'«Etica Nicomachea», è «ciò a cui tutte le cose tendono (οὗ πάντ' ἐφίεται)» (Aristot. *EN* I 1, 1094a 3), costituisce l'elemento primario della teoria della deliberazione. Bisogna tenere presente il quadro teleologico nel quale si situa questa caratterizzazione del bene. Ogni azione tende ad un fine. Il fine di un'azione è il suo bene. In questo senso, l'uomo stesso ha un proprio fine e questo fine è il suo bene. Così, i beni dell'azione saranno i fini dell'azione stessa. Più concretamente, il fine dell'azione è il bene pratico, il bene realizzabile (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν). Non tutti i beni provocano l'azione, ma solo il bene che ha un rapporto con l'azione può esserne il fine, cioè, il bene pratico, il bene realizzabile. L'affermazione aristotelica secondo la quale il bene è il fine non implica, però, che tutto quello che si cerca sia buono, giacché il filosofo stesso distinguerà tra un 'bene apparente' (φαινόμενον ἀγαθόν) e un 'bene reale' (τὰγαθόν) (Aristot. *EN* III 4, 1113a 14–b 2).

È questo aspetto teleologico quello che permette allo stagirita d'introdurre la nozione del «bene più alto tra tutti i beni che si possono realizzare (τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν)» (Aristot. *EN* I 4, 1095a 16–17), al quale dà il nome di 'felicità' (εὐδαιμονία). Questo bene 'più alto' dev'essere, per tanto, non solo intrinseco —amato in quanto tale— ma anche fine a se stesso —non voluto in vista di qualcos'altro— e sufficiente.

La definizione di felicità esige la ricerca di quale sia «l'opera propria dell'uomo (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου)» (Aristot. *EN* I 7, 1097b 24), visto che «è nell'opera che, ad avviso unanime, risiedono il bene e la perfezione (ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ)» (1097b 26). Lo stesso filosofo ellenico, lasciando da parte la vita fatta di nutrizione e crescita così come la vita sensoriale, considera che la felicità umana sia «l'attività dell'anima conforme alla regola o non sprovvista di regola (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου)» (1098a 7–8). Un uomo felice sarà quindi quell'uomo che vive la propria vita secondo i dettami dell'eccellenza specifica dell'operare umano. Visto che questa è la 'virtù' (ἀρετή), il bene dell'uomo consisterà nella realizzazione dell'«attività dell'anima secondo virtù (ψυχῆς ἐνέργεια [...] κατ' ἀρετήν)» (1097b 24).

Il bene dell'uomo si vede, d'altro canto, sottomesso alle condizioni in cui si manifesta l'attività, è sottomesso alle contingenze dell'azione umana, a ciò che può essere in un'altra maniera (τοῦ δ' ἐνδεξομένου ἄλλως), posto che qualcosa arriva ad essere qualcosa attraverso l'azione di un agente umano. Nel campo delle cose contingenti, la guida dell'operare umano è la 'virtù' (ἀρετή). Questa, e non la 'scienza' (ἐπιστήμη), è ciò che permette all'uomo di apprezzare e giudicare le situazioni concrete. La virtù, intesa come disposizione d'animo permanente a comportarsi in maniera ragionevole (κατὰ λόγον), svolge, quindi, il ruolo di prendere in considerazione e ponderare le circostanze che si presentano nei casi particolari per poter realizzare il bene dell'uomo.

Le virtù morali suppongono, in definitiva, la capacità sufficiente per chiarire, in relazione con le circostanze del caso, come operare bene. In questo consiste il 'termine medio' (μέσον). Per il filosofo greco agire 'secondo la giusta ragione' (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) è agire bene (Aristot. *EN* II 2, 1103b 32). D'altro canto, come segnala lo stagirita (Aristot. *EN* II 2, 1104a 1) ciò che questa 'ragione giusta' sia (ὀρθὸς λόγος), ciò che in una situazione concreta è operare con virtù, non è possibile determinarlo con esattezza (ἀκριβῶς). Non è possibile fissare il 'termine medio' (μέσον) a partire da un'unità di misura prestabilita, piuttosto si tratta di individuarlo in base ad una persona in particolare e in merito a determinate circostanze. È per questo che il nostro autore afferma che «ogni ragionamento intorno alle azioni da farsi (πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος) dev'essere fatto in generale (τύπῳ) e sommariamente (ἀκριβῶς) [...] è in modo conforme alla materia che devono richiedersi le argomentazioni. E nel campo delle azioni e dell'utile non vi è nulla di stabile, come no ve n'è neppure in materia di salute» (Aristot. *EN* II 2, 1104a 1–4).

Considero che estrapolare da qui che il sillogismo pratico sia ciò che, da solo, realizza questo compito significa falsificare il senso della teoria aristotelica dell'azione. Più esattamente si tratta piuttosto di «scorgere le cose che la circostanza richiede (τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν)» (Aristot. *EN* II 2, 1104a 8), valutando e ponderando i fattori che si presentano davanti ai soggetti operanti, optando tra di loro per quelli che portano a compimento il bene dell'uomo. Il 'giusto mezzo' (μέσον) è un sapere concreto che si ottiene tramite un processo specifico di ragionamento che l'ellenico chiama 'deliberazione' (βούλευσις). In questo quadro teorico la categoria retorica del καιρός acquista un senso particolare in rapporto con la teoria aristotelica dell'azione, così come dimostrerò nella seconda parte di questo lavoro.

2. Ragione teorica, ragione pratica

Con il fine di comprendere la teoria dell'azione che il filosofo ellenico presenta, in questo capitolo risulta imprescindibile spiegare la differenza essenziale tra ragionamento teorico e ragionamento pratico. Così come si evince dall'«Etica Nicomachea» (VI 2, 1139a 17–30), la ragione teorica e la ragione pratica, entrambe parti dell'anima intellettuale, hanno lo stesso oggetto: la verità. Così, in funzione di questo la ragione teorica ha come oggetto ciò che è necessario, mentre la ragione pratica ciò che è contingente. La ragione teorica sarebbe quella non deliberativa, mentre la ragione pratica sarebbe la deliberativa. Perciò, nelle pagine che seguono cercherò di ordinare le caratteristiche di ognuna di esse, mettendo l'accento in particolare sul concetto di 'verità pratica' (ἀλήθεια πρακτική) analizzato dallo stagirita.

ARISTOTELE è uno degli autori che riesce a trattare meglio il problema dell'azione. L'opposizione cognitivismo morale–non cognitivismo morale viene definita come la questione di capire se i fini dell'azione umana sono determinati dal desiderio o dall'intelletto, oppure, e questa è la terza possibilità, dalla collaborazione tra entrambi. Qual è il ruolo dell'intelletto pratico nella definizione dei fini dell'azione umana? Per rendere l'idea di questa relazione

partirò dallo studio dei capitoli 1 e 2 del libro VI dell' "Etica Nicomachea".

Il libro VI dell' "Etica Nicomachea" si propone di esaminare, come sappiamo, le virtù intellettuali. Con questo fine il filosofo argomenta che l'elemento costitutivo della virtù etica è la sintonia con la 'ragione giusta' (ὀρθὸς λόγος). Da questa prospettiva l'argomentazione dell' "Etica Nicomachea" (VI 1–2) può descriversi in questo modo. In un primo momento si parte dalla separazione dell'anima in due parti, secondo il criterio di ciò che è necessario o contingente (VI 1, 1139a 2–15). In secondo luogo si analizza la funzione di ognuna di esse, e questo rappresenta la fine della seconda parte del capitolo, (VI 2, 1139a 17–b 11), dove si determina che questa funzione è la verità (Irwin 1988: § 176, 333–334). Alla fine si determina il concetto di virtù, che è ciò che permette ad ogni cosa di compiere in maniera ottimale la sua propria funzione.

«Tre sono nell'anima i fattori che determinano l'azione e la verità (τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας): la sensazione (αἴσθησις), l'intelletto (νοῦς) ed il desiderio (ὄρεξις). Di questi la sensazione non è principio di nessun'azione morale (αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως); è evidente: per il fatto che le bestie hanno sì sensazione, ma non partecipano dell'azione morale (πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν). Quello che nel pensiero (ἐν διανοίᾳ) sono affermazione e negazione (κατάφασις καὶ ἀπόφασις), nel desiderio (ἐν ὀρέξει) sono ricerca e repulsione (δίωξις καὶ φυγή). Di conseguenza, poiché la virtù è una disposizione che dirige la scelta (ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ), e la scelta è un desiderio deliberato (ἢ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ), per questo bisogna che il calcolo sia vero (τόν τε λόγον ἀληθῆ) ed il desiderio retto (τὴν ὄρεξιν ὀρθήν), se la scelta è buona (ἢ προαρεσις σπουδαία), e che ci sia identità tra quello che il calcolo enuncia ed il desiderio persegue. Dunque questo pensiero e questa verità sono di ordine pratico (αὕτη μὲν οὖν ἢ διάνοια καὶ ἢ ἀλήθεια πρακτικὴ). Del pensiero teoretico (θεωρητικῆς διανοίας), che non è né pratico né poietico (μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς), il buono e il cattivo stato sono il vero e il falso (questo infatti è il compito di tutta la parte razionale); ma il buono stato della parte pratica e razionale è la verità corrispondente alla rettitudine del desiderio (τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ).

Il principio dell'azione morale (πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ) è dunque la scelta (προαίρεσις) — principio nel senso di causa efficiente (ἢ κίνησις) non di causa finale — ed i principî della scelta sono il desiderio ed il calcolo indirizzato ad un fine (προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἐνεκά τινος). Per questo la scelta non è né senza intelletto e pensiero (ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας), né senza una disposizione morale (ἄνευ ἠθικῆς [...] ἔξεως). Infatti la condotta buona (εὐπραξία) ed il suo contrario nella prassi non esistono senza pensiero e senza carattere (ἄνευ διανοίας καὶ ἡθους). Ma il pensiero di per sé non muove nulla (διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ), bensì il pensiero indirizzato ad un fine, vale a dire pratico (ἢ ἐνεκά του καὶ πρακτικὴ). Questo comanda anche sull'attività poietica (τῆς ποιητικῆς ἀρχεῖ); infatti chiunque produce (ὁ ποιῶν), produce (ποιεῖ) in vista di un fine, e ciò che è oggetto di produzione (τὸ ποιητόν) non è il fine in senso assoluto (οὐ τέλος ἀπλῶς) — ma fine relativo e di qualcosa di determinato (πρὸς τι καὶ τινός), bensì lo è ciò che è oggetto dell'azione morale. Infatti la buona condotta è fine in senso assoluto (ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος) ed il desiderio ha questo fine per oggetto. Per questo la scelta è o un intelletto desiderante o un desiderio ragionante (ὀρεκτικὸς νοῦς προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ); e un tale principio è l'uomo (ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος). Nulla poi di ciò che è passato è oggetto di scelta: ad esempio nessuno sceglie d'aver saccheggiato Ilio. Sul passato infatti neppure si delibera, ma su ciò che sarà e che è possibile (οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου), e il passato non può non essere stato. Perciò dice giustamente Agatone: "di una sola cosa anche Dio stesso è privato, / fare che ciò che è stato fatto non possa esistere".

In conclusione, la funzione (ἔργον) di ambedue le parti razionali è la verità (ἀλήθεια); pertanto le disposizioni (ἔξεις) secondo cui ciascuna di esse coglierà il vero (ἀληθεύσει) al massimo grado saranno, per l'una e per l'altra parte, le loro virtù (ἀρεταί)» (Aristot. EN VI 2).

Un'analisi più accurata del testo evidenzia, in questo passaggio, alcune contraddizioni apparenti che rendono difficile la sua interpretazione. In primo luogo, dopo la separazione dell'anima razionale in funzione della natura dei suoi oggetti, i quali possono essere necessari o contingenti, si passa ad una distinzione tra l'intenzione teoretica (θεωρητικῆς διανοίας), da una parte, e quella pratica (πρακτικῆς) o poetica (ποιητικῆς), dall'altra (EN VI 2, 1139a 27–28). In secondo luogo, partendo da una distinzione tra l'azione (πράξιν) e la 'verità' (ἀληθεία) (VI 2, 1139a 18) e fissandosi come obbiettivo sottolineare la specificità dell'intelligenza pratica in rapporto con l'intelligenza teorica, il testo si conclude indicando che l'opera delle due parti dell'anima razionale è la stessa: la verità.

Mi si permetta di far notare, arrivati a questo punto, che nel momento di trattare la questione della verità si è soliti segnalare la distinzione esistente tra l'accezione ebraica e quella greca (von Soden 1951). La voce ebraica per designare il termine verità è *אמת* (*emet*), che significa 'afferrare qualcosa in maniera ferma per fare in modo che non cada – fedeltà'. Il termine greco che corrisponde a verità è ἀλήθεια, che indica la condizione di rivelamento, scoperta dell'essere, rimettendo a ciò che appare ai nostri occhi e al fondamento di ciò che appare o, in altri termini, l'autentica verità. Di modo che la nozione greca di verità rimanda a ciò che è permanente, mentre quella ebraica si riferisce ad un aspetto piuttosto dinamico. Per questo, quando il greco indica la verità parla di qualcosa che 'è' mentre l'ebreo dice semplicemente 'amen'. Come segnalano NICOLÁS e FRÁPOLLI (1997: 11) nella "Presentazione" del volume *Teorie della verità nel secolo XX*, il nucleo 'intuitivo' della nozione di verità è formato da tre elementi che interagiscono tra sé. Chiamiamo 'vero' in primo luogo ciò che è realmente presente contrapponendolo a ciò che è immaginario, a ciò che è irreal: si tratta della dimensione che collega ciò che vero a ciò che è, quindi alla realtà, separata dalla radice greca della verità (ἀλήθεια) in quanto 'ciò che è presente'. In secondo luogo consideriamo vero ciò che è 'affidabile', e falso ciò di cui non possiamo fidarci: si allaccia alla nozione di autenticità e con la radice latina *veritas* e si traduce con il termine fiducia (*fides*) nei confronti di persone e cose. Questa è la dimensione di verità che favorisce la tradizione ebraica, quando sottolinea il valore del testimone e la sua autorità come fonte di conoscenza. Il terzo elemento è l'idea di adattamento tra ciò che si dice o pensa e ciò che succede o si fa. Il suo ambito naturale è il linguaggio, in particolare i suoi mezzi per valutare o misurare la capacità delle parole per esprimere con chiarezza un pensiero e per riflettere con precisione sulle cose. Ciò che è stato detto in precedenza mostra, di conseguenza che «ogni riflessione si elabora a partire da un sostrato di esperienza. Anche la riflessione sulla verità» (Nicolás 2004: 155).

Da una parte, il filosofo ellenico cerca di dimostrare che l'azione comporta necessariamente l'intervento dell'intelletto, per tanto si può parlare di una verità pratica; c'è razionalità e verità anche nel dominio della contingenza. Da un'altra parte, come si spiega in "Etica Nicomachea" (VI 2, 1139b 5), c'è da segnalare lo sforzo del nostro autore nel dimostrare la specificità dell'intelligenza pratica e la irriducibilità dell'intelligenza teorica: unita profondamente al desiderio costituisce la specificità dell'essere umano.

Lo sforzo aristotelico, quindi, mette in rilievo la specificità dell'intelligenza 'calcolatrice' o 'deliberativa', in altre parole, dell'intelligenza messa in azione. La conclusione del testo rimane inquadrata nel contesto dell'intelligenza pratica: τὸ λογιστικὸν ἐστὶ ἐν τῷ μέρος τοῦ λόγου ἔχοντος (Aristot. EN VI 2, 1139a 15). Ciò che questo testo presume è che ci può essere una forma di conoscenza (γνώσις, 1139a 7), di razionalità, nel contingente. L'obbiettivo del libro VI consiste nel chiarire il senso che può avere questa razionalità e quello che la distingue dalla razionalità scientifica, il cui oggetto è ciò che è necessario.

L'autore ellenico ci introduce senza alcuna transizione nel capitolo 2 del libro VI

dell'“Etica Nicomachea”: Τρία δὴ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἵσθησις νοῦς ὄρεξις (VI 2, 1139a 17–18). L'azione e la verità sembrano, qui, opposte o almeno distinte. La ricerca della verità caratterizza le disposizioni teoriche, il cui fine è lo stesso sapere, in opposizione con l'azione. Si potrebbe continuare a mettere in risalto la opposizione dei fini. D'altro canto, nel momento in cui oppone la verità all'azione, lo stagirita distingue due forme di verità: quella conosciuta dall'intelligenza teorica e quella che manifesta il pensiero fattosi azione.

Prima di esaminare in che modo viene effettuata questa distinzione, bisogna chiarire in che modo il nostro autore stabilisce, nell'“Etica Nicomachea”, l'esistenza di una verità pratica e di conseguenza l'unità dell'operare delle due parti razionali dell'anima. La tesi secondo la quale viene formulata questa unità è: δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἢ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 24–26). Due premesse conducono a questa conclusione. In primo luogo la virtù morale è una disposizione d'animo capace di scelta (ἔξις προαιρετική) e la scelta è un desiderio deliberato, che fa intervenire in questo processo l'intelligenza ‘calcolatrice’ (VI 2, 1139a 22–23). In secondo luogo «quello che nel pensiero sono affermazione e negazione, nel desiderio sono ricerca e repulsione» (VI 2, 1139a 21–22).

La seconda premessa rende possibile l'identità, affermata nella conclusione, tra ciò che il ragionamento afferma e ciò che il desiderio auspica, se la scelta è giusta. La prima premessa rende necessaria l'identità nel caso di scelta, giacché esprime la solidarietà tra desiderio e ragione; in modo che se la scelta è una buona scelta, questo implica che, allo stesso tempo, il ragionamento è vero e il desiderio corretto.

In questo testo dell'“Etica Nicomachea” (VI 2, 1139a 31) il filosofo ellenico cerca di dimostrare la specificità della verità pratica in rapporto con la verità teorica, nel contesto di una riflessione generale sull'azione, vista da una determinazione generale delle relazioni tra il pensiero ed il desiderio. Questa relazione si può analizzare in due modi: il pensiero determina il desiderio e viceversa. Di conseguenza la verità pratica può essere una verità che chiarisce, orienta, determina il desiderio o una verità che nasce dal desiderio, che solo il desiderio può comprendere o far scaturire. Solo la sintesi di entrambe le prospettive ci porta al principio dell'azione, perché un pensiero impermeabile al desiderio non è fonte di nessuna azione, buona o cattiva che essa sia, alla stessa maniera un pensiero senza desiderio non produce nessun tipo di azione. È l'azione che permette di superare l'alternativa ed unire le due linee sopracitate, unificando la doppia valenza che costituisce l'essere umano.

Queste riflessioni mostrano l'attualità del pensiero aristotelico per quanto riguarda l'ermeneutica filosofica contemporanea. Nel reinquadramento del concetto di esperienza in rapporto con la verità, la riflessione di GADAMER è di fondamentale importanza. Egli, in “Verità e metodo” (1960), si propone l'obiettivo di «seguire la pista dell'esperienza della verità che supera l'ambito del controllo della metodologia scientifica, arrivare ovunque essa si trovi, e indagarne la legittimazione» (*VM* 24). Di fronte alla riduzione di ogni tipo di verità scientifico–empirica GADAMER, denunciando l'unilateralità della concezione empiristica dell'esperienza, rivendica la maggior ampiezza del campo dell'esperienza e della verità. Per GADAMER la verità ha luogo nel presentarsi della comprensione e questo avviene mediante un processo linguistico e storico. Il filosofo tedesco plasma il suo concetto di verità intorno alla nozione di ‘gioco’ e di ‘domanda–risposta’. Bisogna andare, però, come dice NICOLÁS (2004: 158–159) al di là di GADAMER: «è necessario ampliare il quadro d'analisi più in là rispetto al rapporto di gioco con ciò che è reale e più in là dell'ambito dell'arte e dell'esperienza estetica che lo sostiene. Questo riorientamento della riflessione non deve necessariamente farsi in

contrapposizione con l'inquadramento gadameriano». In accordo con NICOLÁS (2004: 159) è necessario partire dal fatto che GADAMER considera che «la verità non è in primo luogo il prodotto di una soggettività, ma piuttosto l'*irrompere di ciò che è reale nella comprensione*».

Forse gli apporti della filosofia spagnola potrebbero arricchire quest'analisi gadameriana sull'esperienza, per esempio, l'analitica della ragione esperienziale zubiriana. In testi come *L'uomo e la verità* (1966), o *Intelligenza e ragione* (1983) ZUBIRI sviluppa una riflessione nella quale mostra come la via del radicamento nella comprensione non è logico-linguistica ma fisica, di modo che la costituzione linguistica non dipende dal senso ma piuttosto lo rende possibile. In un articolo del 1942 intitolato «La nostra situazione intellettuale» (NHD 3–31) ZUBIRI riconosce la difficoltà dell'attività filosofica ai giorni nostri ed esige agli intellettuali una 'volontà di verità', un dedicarsi stabile alla semplice occupazione. Chi non si fa partecipe di questa volontà è accusato di 'penultimità'. L'idea di filosofia che propone ZUBIRI non solo vuole distanziarsi dal positivismo e dal pragmatismo ma anche e specialmente dal razionalismo o logocentrismo che ha guidato la filosofia lungo tutta la modernità. Questo logocentrismo della filosofia è la conseguenza di un'idea erronea d'intelligenza, in altre parole, dell'idea dell'intelligenza come logos. Di fronte a quest'atteggiamento proprio del logocentrismo, di fronte al razionalismo con la sua logica dei ragionamenti e di fronte all'idealismo con la sua logica dei principi, ZUBIRI si situa nella linea di una logica della realtà: sapere non è capire ciò che realmente è qualcosa partendo dai suoi principi, ma piuttosto conquistare realmente il pieno possesso della realtà, non solo la 'verità della realtà', ma anche la 'realtà della verità'. «Realmente davvero» è il modo giusto d'intendere le cose (NHD 49). Così, l'esperienza della verità può rendersi palese in ambiti differenti rispetto alla realtà umana. Uno di questi ambiti è costituito dalla dimensione etica e politica della verità, spazio in cui l'impatto critico e l'orientamento sociale della verità configurano l'azione e rendono la verità qualcosa di vivo e dinamico.

Sono necessari criteri, norme che permettano all'essere umano di vivere bene, agire bene. La retorica ci offre i luoghi comuni che ci danno idee generali su fatti concreti, principi di azione che ci permettono di prendere decisioni razionali. Questi criteri non si muovono nel terreno della *ἐπιστήμη*, però neanche in quello della semplice *ἐμπειρία*. Se da una parte, nell'*Etica Nicomachea*, l'essere umano viene definito come 'intelligenza desiderosa' o 'desiderio intelligente' (VI 2, 1139b 4–5), che sono inseparabili dalla deliberazione, e se da un'altra parte la deliberazione (*βούλευσις*) e la scelta (*προαίρεσις*) si riversano sul futuro e su ciò che è contingente e non sul passato, si può concludere che l'essere umano si definisce essenzialmente grazie alla sua relazione con il futuro, caratterizzato dalla contingenza, e non dalla sua relazione con il passato, segnato dalla necessità, di modo che l'intenzione finale del nostro autore sarebbe quella di portarci a pensare all'essere umano essenzialmente in quanto progetto.

Ereditario delle idee circa il sapere pratico trasmesse dalla tradizione, il trattamento che lo stagirita fa del sapere pratico si vede con chiarezza se ci avviciniamo al problema della relazione tra i ragionamenti pratici generali e le azioni personali e concrete.

«Bisogna che questo [che la virtù è la via di mezzo] non soltanto sia detto in generale (*καθόλου*), ma che si applichi ai casi particolari (*καθ' ἕκαστα*). Infatti tra i discorsi che hanno ad oggetto le azioni (*ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις*), quelli di ordine generale (*καθόλου*) sono di applicazione più estesa, mentre quelli che vertono sui particolari (*ἐπὶ μέρους*) sono più veri (*ἀληθινώτεροι*). Le azioni infatti hanno per oggetto i particolari (*περὶ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα αἱ πράξεις*) e la nostra deve accordarsi con essi» (Aristot. *EN* II 7, 1107a 29–32).

Questa stessa idea appare all'inizio del libro VI, dedicato alla descrizione della natura del

sapere pratico:

«Poiché abbiamo precedentemente detto che si deve scegliere la via di mezzo (μέσον) e non l'eccesso né il difetto [...] Però questo modo di esprimersi è sì vero, ma per nulla chiaro [...] Però uno che possedesse soltanto questa verità non saprebbe per nulla di più, ad esempio, quali cure bisogna somministrare al corpo se gli si dicesse che bisogna somministrare quelle che la medicina prescrive e come lo fa chi possiede quest'arte» (Aristot. *EN* VI 1, 1138b 18–32).

Le spiegazioni circa la natura del sapere pratico devono essere il più dettagliate possibile per fare in modo che siano applicabili ai casi concreti e permettere di scegliere più facilmente e con maggior sicurezza nel momento di prendere delle decisioni. Nel caso del sapere pratico dell'individuo che agisce, il filosofo ellenico afferma i giudizi di cui questo sapere si compone e che sono diretti alla realizzazione di un'azione da parte del soggetto, sono validi in generale (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ). Questo si applica tanto alla conoscenza dei fini che dei mezzi:

«Le cose moralmente belle e le cose giuste, intorno alle quali verte la politica, hanno molta diversità ed instabilità, a tal punto che si crede che esistono soltanto per convenzione e non per natura. Una tale instabilità hanno anche i beni (τὰγαθὰ), per il fatto che a molti giungono anche dei danni da essi: già infatti alcuni andarono in rovina per la ricchezza, altri per il coraggio. Quando dunque si parla intorno a cose e ad opinioni di questo genere ed a partire da cose ed opinioni di questo genere, bisogna accontentarsi di mostrare la verità in maniera approssimativa ed a grandi linee (παχυλῶς καὶ τύπῳ τᾷἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι); e quando si parla intorno a cose che sono per lo più (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) ed a partire da cose di questo genere, di trarre anche conclusioni di questo genere» (Aristot. *EN* I 3, 1094b 14–22).

Più in là scrive:

«quelle cose che sorgono per opera nostra e non sempre nello stesso modo, su queste deliberiamo (ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' ἄεί, περὶ τούτων βουλευόμεθα): ad esempio sulle questioni di medicina e di commercio [...] e così di seguito anche nel campo delle altre discipline, e sulle opinioni (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) più che sulle scienze. Intorno a queste, infatti, abbiamo maggiormente dubbi» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 2–9).

ARISTOTELE sostiene che, per quanto riguarda le scelte pratiche, si può contare con una relativa costanza dei fatti umani. Egli afferma che nell'ambito della deliberazione sono molto utili gli esempi: «in rapporto al deliberare sono più utili quelli [argomenti] mediante i fatti: ché, le cose future (τὰ μέλλοντα) sono per lo più (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) simili a quelle passate» (Aristot. *Rhet.* II 20, 1394a 6–8). Nessuna azione pratica deriva da qualcosa di necessario (οὐδὲν ἐξ ἀνάγκης, Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 26–27), perchè altrimenti non ci sarebbe possibilità di deliberare. D'altro canto è possibile ragionare (συλλογίζεσθαι) a partire da principi validi ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 27–30). Attraverso gli esempi si possono costruire una serie di norme per la prudenza, frutto di una sorta d'induzione, differente da quella che è la vera induzione:

«[l'argomentazione fondata sull'esempio] differisce poi dall'induzione, in quanto quest'ultima, come si è visto, parte da una totalità di oggetti indivisibili e prova in seguito l'appartenenza dell'estremo maggiore al medio, senza connettere il sillogismo all'estremo minore, mentre l'argomentazione fondata sull'esempio opera questo collegamento, ed al tempo stesso non conduce la prova sulla base di una totalità di oggetti indivisibili» (Aristot. *An. Pr.* II 24, 69a 16–19).

Nel campo della deliberazione, un'induzione completa e rigorosa, come quella che esige l'autore ellenico negli "Analitici" per le scienze naturali, non sembra possibile. Portare il ragionamento fino all'estremo più basso e al caso pratico presente converte l'esempio in uno

strumento utile per la deliberazione e per la retorica deliberativa. Solo nel caso in cui l'esempio aderisca al caso particolare, esso potrà dirigersi al fine pratico del ragionamento, mentre l'induzione rimane unita alla proposizione universale, mostrandosi così associata ai fini del ragionamento teorico: formulare giudizi scientifici veri, universali e necessari.

La parte dell'anima la cui virtù è la *φρόνησις* riceve il nome di *λογιστικόν* (Aristot. *EN* VI 1, 1139a 12). A questa corrisponde il compito di prendere decisioni pratiche, «infatti calcolare (*λογίζεσθαι*) e deliberare (*βουλευέσθαι*) sono la stessa cosa, e nessuno delibera sulle cose che non possono essere diversamente da quelle che sono» (Aristot. *EN* VI 1, 1139a 12–14).

Tanto le virtù etiche come le scienze sono *ἐξεις* (*EN* VI 2). Di conseguenza, tutte le virtù morali sono *ἐξεις*. Il nostro autore innalza a virtù una *ἐξις* particolare: «La virtù (*ἀρετή*) è dunque una disposizione che orienta la scelta deliberata (*ἐξις προαιρετική*), consistente in una via di mezzo rispetto a noi, determinata dalla regola (*λόγῳ*), vale a dire nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio (*φρόνιμος*)» (Aristot. *EN* II 6, 1106b 36–1107a 2).

La funzione specifica dell'anima razionale è la verità: «la funzione di ambedue le parti razionali è la verità (*ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον*); pertanto le disposizioni secondo cui ciascuna di esse coglierà il vero al massimo grado saranno, per l'una e per l'altra parte, le loro virtù (*καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἐξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν*)» (Aristot. *EN* VI 2, 1139b 12–13). La verità è un aspetto essenziale del sapere pratico. Per definire la verità pratica, virtù della parte deliberativa dell'anima (*λογιστικόν*), il filosofo ellenico si sente posto davanti alla necessità di stabilire che significa la verità in rapporto con il desiderio: «Quello che nel pensiero sono affermazione e negazione, nel desiderio sono ricerca e repulsione» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 21–22).

Da una parte, lo stagirita cerca di mostrare che l'azione comporta necessariamente un elemento intellettuale e che esiste, di conseguenza, una verità pratica, che esiste verità anche nell'ambito della contingenza. Dall'altra parte cerca di chiarire la specificità dell'intelligenza pratica in rapporto con l'intelligenza teorica. Intimamente unita al desiderio, costituisce ciò che è proprio all'uomo, il quale si definisce grazie ad essa (Aristot. *EN* VI 2, 1139b 5). Lo sforzo aristotelico è diretto a segnare la specificità dell'intelligenza 'calcolatrice' o 'deliberativa', dell'intelligenza diretta all'azione, rapportata all'intelligenza 'speculativa'. La conclusione che l'autore estrapola è che «quella calcolatrice è soltanto una parte della parte razionale» (Aristot. *EN* VI 1, 1139a 10–11), mettendo, così, in rilievo, l'esistenza di una forma razionale di ciò che è contingente.

Ad un'azione vera corrisponde una scelta vera, giacché ogni azione sfocia in una scelta. Come si arriva ad una scelta vera? Lo stagirita descrive la scelta come un desiderio deliberato. In queste due parole si trova la chiave per determinare gli elementi della verità pratica: la verità della deliberazione e la rettitudine del desiderio. Secondo il filosofo ellenico la verità della deliberazione dipende dalla rettitudine del desiderio: «il buono stato della parte pratica e razionale è la verità corrispondente alla rettitudine del desiderio» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 30). In altre parole: chi non ha desideri retti non è in condizione di deliberare con verità. Di conseguenza, uno degli elementi della verità pratica —la verità della deliberazione— ci viene mostrato come dipendente dall'altro: la rettitudine del desiderio.

Come si determina la rettitudine del desiderio? Lo stagirita considera che la rettitudine del desiderio è l'opera caratterizzante della virtù morale. D'altro canto, come egli stesso osserva in altre occasioni, non c'è virtù morale senza prudenza, dalla quale dipende a sua volta la verità del giudizio pratico. Non c'è dubbio: la verità pratica da luogo alla virtù, e la virtù suppone la

verità pratica. Che fare, però, se non si possiede virtù morale. Come trascendere la caratteristica circolarità della verità pratica.

Secondo me, quello che differenzia la verità teorica dalla verità pratica è, in ultima analisi, ciò che differenzia la verità di un argomento dalla verità della vita. È necessario stabilire un'analogia tra queste e sostenere che le nostre azioni e la nostra vita si comportano tra loro in una maniera simile a come si comportano tra loro le preposizioni che compongono un'argomentazione e l'argomentazione stessa. D'altro canto, l'analogia ha i suoi limiti visto che, mentre la verità finale dell'argomentazione suppone la verità di ognuna delle sue proposizioni, per la verità della vita non è lo stesso. La verità della vita non è semplicemente il risultato delle azioni individuali, visto che la stessa verità delle azioni dipende dalla rettitudine generale della vita. Detto diversamente: mentre la verità di un'argomentazione è totalmente in funzione della verità delle sue parti, questo non succede con la verità della vita. La differenza tra verità teorica e verità pratica si può riassumere affermando che la verità teorica è unidirezionale, la verità pratica, in cambio, implica una certa circolarità.

La verità dell'uomo si manifesta interamente nell'uomo che costruisce la sua vita su azioni —scelte— vere. Questo è il senso della definizione dell'uomo che l'autore ci offre in "Etica Nicomachea" (VI 2, 1139b 6) quando, subito dopo essersi riferito alla scelta, caratterizzata come «un intelletto desiderante o un desiderio ragionante», aggiunge: «e un tale principio è l'uomo». Definire l'uomo in funzione della scelta significa dire che l'uomo si definisce in base alle sue scelte. Affermare che l'uomo possiede la capacità di definirsi equivale a dire che ha la capacità di definire il suo carattere. Quando sceglie di agire in un certo modo, l'uomo fa tutto quello che in quel momento è in suo potere per acquisire un determinato carattere. La ragione è che i nostri atti non si limitano ad avere un effetto esterno, tecnico, in virtù del quale trasformiamo il mondo che ci circonda e nemmeno però hanno solo un effetto psicologico; hanno soprattutto un effetto strettamente morale, grazie al quale i nostri appetiti cambiano e le nostre tendenze diventano fisse, cooperando all'unità della vita.

Lo stesso ARISTOTELE afferma che la virtù, per sua caratteristica, perfeziona la condizione di ciò di cui essa stessa è virtù e fa che questo esegua bene la sua operazione. Ed è in questo senso che scrive: «la virtù dell'occhio e rende valido l'occhio e rende valida la sua opera: infatti è grazie alla virtù dell'occhio che vediamo. Parimenti la virtù del cavallo e rende un cavallo valido e lo rende buono a correre ed a portare il cavaliere ed a resistere ai nemici. Pertanto, se così stanno le cose in tutti i casi, anche la virtù dell'uomo sarà la disposizione da cui un uomo diventa buono e da cui compirà bene la sua opera» (Aristot. *EN* II 6, 1106a 15–24). Nell'"Etica Nicomachea" (II 1, 1103a 32–33), in forma paradossale ed enigmatica, il filosofo ellenico afferma che «le cose che non si possono compiere senza averle prima imparate, queste è col compierle che impariamo (ἅ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν)». Mentre la proposizione retorica dev'essere necessariamente vera o falsa, la verità pratica, in quanto opera della ragione che dev'essere corretta costantemente, è per sempre e allo stesso tempo non —ancora— vera. Di conseguenza, la verità pratica ha a che vedere con ciò che si comporta sempre in maniera diversa, sorge sempre dal superamento di quella costitutiva possibilità di errore (Inciarte 1972: 159–187).

Come afferma l'autore ellenico in "Etica Nicomachea" (II 1, 1103b 1–2) «è anche compiendo azioni giuste che diventiamo giusti, e compiendo azioni moderate che diventiamo moderati, ed azioni coraggiose, coraggiosi». Per sapere quello che dobbiamo fare, è necessario fare quello che vorremmo sapere. Le azioni, qui, hanno la precedenza sulle capacità. Si tratta di capacità che si auto-costituiscono nell'azione stessa. Per questo, le virtù non si possono insegnare. Il sapere pratico non si può dedurre da quello speculativo. Una teoria dell'azione che si

radichi sul pensiero aristotelico deve sottolineare l'aspetto teleologico dell'attività pratica e tecnica. La valutazione delle azioni non dev'essere qualcosa di posteriore, o che risulti dalle azioni stesse, ma piuttosto qualcosa che le costituisce. Alla virtù non corrisponde un'opera banale identificabile in maniera materiale. La bontà morale dell'azione non rimanda unicamente alla buona intenzione e nemmeno solo alle circostanze che la rendono opportuna o congruente ma rimanda anche all'essenza pratica dell'uomo. Coraggiosa è l'azione fatta dall'uomo coraggioso e che rende l'uomo coraggioso. La prassi non rimanda alla perfezione di un'opera esterna ma alla vita raggiunta dal suo agente (Spæmann 1991: 46–49). Quando faccio una scelta vitale, io non decido in merito a qualcosa, ma piuttosto mi decido. Per tanto le azioni che meritano l'aggettivo 'coraggioso' si integrano in uno stile di vita virtuoso che rappresenta una certa totalità del sentire, una struttura del mondo vitale (Llano 1988: 206–210).

La conoscenza morale non è puramente teorica, ma è una conoscenza legata alla vita. È di conseguenza una conoscenza pratica. Se comparassimo la verità delle nostre scelte e la verità di una frase, in entrambi i casi si parla di verità, però si tratta di forma di verità leggermente diverse. La verità di una frase è una verità speculativa, mentre la verità della scelta è una verità pratica. Ci sono verità speculative nei giudizi del nostro intelletto, quando questo riflette l'ordine reale, quindi, quando mette insieme ciò che realmente sta insieme e separa ciò che realmente è separato. La verità pratica, per contro, è una verità che si mette in atto, è una verità dell'azione. Precisamente quest'orientamento all'azione indica che la verità pratica non è un risultato esclusivo della conoscenza. La verità pratica presuppone la volontà di realizzare il bene che si è visto. Senza la volontà del bene informando la ragione non c'è verità pratica. In questo senso, la verità pratica consiste più nella verità di un'azione che nella verità di un giudizio (Inciarte 1974: 155–170, 1986: 201–215). La verità pratica, la verità della scelta, si rispecchia nella verità stessa dell'uomo. La verità pratica presuppone la rettitudine della volontà. La verità dell'uomo non è semplicemente una verità teorica.

Concludendo, la ricerca della verità non è un problema teorico, ma genuinamente pratico, pragmatico. *Veritas filia temporis* (Gell. *Noct. Att.*, XII 11,7,2). Che la verità sia figlia del tempo significa anche che la verità dipende dalla nostra deliberazione e dalle nostre scelte, che le verità si scoprono e si forgianno nel seno delle nostre pratiche comunicative, che in definitiva la verità —come scrisse Platone nel “Fedone” (99D)— si cerca in comunità.

3. Fantasia, sensazione e tempo

La *φαντασία* è quella che fa entrare il bene, primo motore dell'azione, nell'anima, convertendolo in una parte psicologica dell'agente. La *φαντασία* quindi presenta il suo oggetto al desiderio. L'oggetto, il bene, è ciò che provoca il movimento, svegliando il desiderio attraverso la *φαντασία*. Dopo aver esposto il suo concetto di intelletto teorico in “Sull'Anima” (III 4–5), ARISTOTELE studia, nel capitolo 6, le operazioni del *νοῦς* e tratta, nel capitolo 7, l'intelletto pratico. Questa sezione presenta la questione centrale di cui il filosofo ellenico si occupa nel capitolo 6 del libro III di “Sull'Anima”, l'intelletto di ciò che è indivisibile (*ἡ νόησις τῶν ἀδιαίρετων*). Il testo è quello che segue:

«L'intellezione degli indivisibili (*τῶν ἀδιαίρετων νόησις*) ha luogo nelle cose riguardo alle quali non è possibile il falso (*ἐν τοῦτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος*): invece in quelle in cui si dà falso o vero (*ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές*), c'è già una composizione di nozioni (*σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων*), raggruppate a guisa di unità, come disse Empedocle: “Dove germogliarono le teste senza collo di molti” che poi dall'Amicizia furono congiunte, così qui le nozioni separate sono insieme composte, ad esempio quella di incommensurabile e di diagonale. Se si tratta di cose passate o future (*γενομένων ἢ ἔσομένων*), [l'intelletto] le pensa aggiungendo e

componendo la nozione di tempo (τὸν χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθείς). In realtà l'errore è nella composizione sempre (τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεὶ): e infatti, se dice che il bianco è non-bianco, è perché ha fatto entrare il non-bianco in composizione (συνέθηκεν). Queste operazioni si possono chiamare anche divisione (διαίρεσιν). In ogni modo l'errore o il vero (τὸ ψεῦδος ἢ ἀληθές) non concernono soltanto l'affermazione che Cleone “è” bianco, bensì anche che “fu” o “sarà” bianco (ἦν ἢ ἔσται). E quel che riduce all'unità ciascuna di queste composizioni è l'intelletto (τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἑκαστον).

Siccome l'indivisibile (ἀδιαίρετον) si prende in due modi, in potenza e in atto (ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ), niente proibisce di pensare l'indivisibile (τὸ ἀδιαίρετον), quando si pensa la lunghezza —perché essa è indivisa in atto (ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ)— e questo in un tempo indiviso (ἐν χρόνῳ ἀδιαίρετῳ), e, infatti, il tempo è diviso e indiviso al pari della lunghezza. Per ciò non si può dire a quale parte di lunghezza pensi l'intelletto in ciascuna metà di tempo: se non c'è divisione attuale, ciascuna metà non esiste se non in potenza. Ma pensando separatamente ciascuna delle due metà della lunghezza, divide insieme anche il tempo e allora è come se pensasse più lunghezze. Se poi pensa la lunghezza ma come composta di due, la penserà senza dubbio in un tempo che abbraccia entrambe le parti.

Quel che è indivisibile (ἀδιαίρετον) non per la quantità ma per la forma (τῷ εἶδει), lo pensa in un tempo indivisibile (ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ) e con un atto indivisibile dell'anima (ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς): è solo per accidente e non al modo dei continui che sono divisibili l'atto che li pensa e il tempo in cui li pensa, ma al modo degli indivisibili. In effetti c'è anche in questi qualcosa di indivisibile, ma senza dubbio non è separato, che produce l'unità del tempo e della lunghezza. E questo qualcosa si trova nello stesso modo in ogni continuo, sia tempo, sia lunghezza.

Il punto, poi, e ogni specie di divisione e quanto è a questo modo indivisibile ci si rivela come la privazione. La stessa spiegazione vale per altri casi, ad esempio, come si apprende il cattivo e il nero? Perché in un certo senso s'intendono per mezzo dei loro contrari. Ma quel che li conosce dev'essere in potenza questi contrari e uno dei contrari dev'essere in lui. Se poi qualcosa non ha contrario, allora conosce se stesso, esiste in atto e ha esistenza separata.

L'enunciazione (ἀπόφασις) è dire qualcosa di qualcosa (τι κατὰ τινος), ad esempio l'affermazione (φάσις), ed è in ogni caso o vera o falsa (ἀληθὴς ἢ ψευδής). Per l'intelletto (νοῦς), però, non è sempre così: quando il suo oggetto è il che, nel senso della quiddità (τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι) e non predica qualcosa di qualcosa (οὐ τί κατὰ τινος), è vero: ma come la visione (τὸ ὁρᾶν) di un oggetto proprio (τοῦ ἰδίου) è sempre vera (ἀληθές), mentre non è affatto vero che l'oggetto bianco sia uomo o no, così ugualmente accade per le cose che sono senza materia» (Aristot. *An.* III 6, 430a 26–b 6).

Possiamo dividere il testo in cinque sezioni: 1) *An.* III 6, 430a 26–b 6, che si occupa dei due tipi d'intellezione; 2) *An.* III 6, 430b 6–14, che affronta il tema dell'intellezione degli elementi indivisibili secondo la quantità; 3) *An.* III 6, 430b 14–20, che tratta l'intellezione degli indivisibili secondo la forma 4) *An.* III 6, 430b 20–26, dove l'autore considera l'intellezione delle cause; 5) *An.* III 6, 430b 26–31, che si riferisce all'intellezione in rapporto con il vero o falso.

All'inizio del testo lo stagirita ci presenta la nota distinzione tra le due operazioni dell'intelletto: l'intellezione degli indivisibili e la composizione dei concetti. Per chiarire il processo dell'intellezione che il nostro autore descrive è importante insistere sulla rilevanza che la sensazione ha nell'acquisizione della conoscenza. Di conseguenza in “Sull'Anima” (III 3, 427a 19–20) scrive: «Sembra che il pensare e il comprendere siano una sorta di sentire (δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι)». Nel sentire il perdurare delle impressioni. Il λόγος, riunendole, ‘componere’ i sensi del suo sentire.

La funzione rappresentativa (φαντασία) ha un ruolo importante per il suo rapporto con l'intellezione (νόησις). In "Sull'anima" (III 10) lo stagirita distingue tra una φαντασία αἰσθητική e una φαντασία λογιστική, 'immaginazione sensibile' e 'immaginazione calcolatrice', rispettivamente. Anche quest'ultima riceve il nome di βουλευτική, 'deliberativa'. «L'immaginazione sensitiva esiste anche negli animali privi di ragione (ἄλογοι), la deliberativa solo in quelli capaci di ragionare (ἐν τοῖς λογικοῖς)» (Aristot. *An.* III 11, 434a 5–7).

A partire da questa distinzione possiamo avvicinarci a chiarire la relazione tra φαντασία e νόησις. In "Sull'anima" (III 3, 427b 27–30) troviamo la φαντασία e la νόησις messe in relazione con l'intelleggere (τὸ νοεῖν): «Quanto al pensare (τὸ νοεῖν), siccome è altro dal sentire (τὸ αἰσθάνεσθαι) e sembra comprendere da una parte l'immaginazione (φαντασία), dall'altra la credenza (ὑπόληψις), noi, dopo aver determinato la natura dell'immaginazione, dovremo trattare allo stesso modo dell'altra». Immaginare implica 'discernere' (κρίνειν): la φαντασία è «una facoltà o un abito mediante il quale giudichiamo se siamo nel vero o nel falso» (Aristot. *An.* III 3, 428a 3–4).

Il filosofo ellenico distingue tra φαντασία animale e quella umana. Così come aveva segnalato già all'inizio della "Politica" (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 7–18), la φαντασία animale può essere accompagnata dalla 'voce' (φωνή), che è legata al fatto di 'significare' (σημαίνειν). Questo leggiamo ne "Sull'Anima" (II 8, 420b 29–33): «non ogni suono emesso dall'animale è voce, come dicemmo (si può produrre un suono con la lingua o anche tossendo): è necessario, quindi, che il percuziente sia animato e compia il suo atto con un'immagine mentale, perché, in realtà, la voce è un suono significativo e non un semplice urto d'aria ispirata, come la tosse». Nella φαντασία umana si trova il 'discorso' (λόγος) associato al 'nome' (ὄνομα) e al 'simbolo' (σύμβολον). La φαντασία umana per tanto può essere accompagnata dall' 'enunciato' (φάσις). «L'enunciazione (ἀπόφασις) è dire qualcosa di qualcosa (τι κατὰ τινος), ad esempio l'affermazione (φάσις), ed è in ogni caso o vera o falsa. Per l'intelletto (νοῦς), però, non è sempre così: quando il suo oggetto è il che, nel senso della quiddità (τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι) e non predica qualcosa di qualcosa (οὐ τί κατὰ τινος), è vero» (*An.* III 6, 430b 26–29). Questi sono i due livelli della φαντασία. Entrambi sono strettamente rapportati tra loro. Più in là della semplice opposizione, queste due forme di φαντασία si convertono in strumenti indispensabili per il pensiero e l'attuazione. Sono forme di apprendere, comprendere, contemplare, affermare, negare, la sintesi, il calcolo e specialmente la deliberazione.

In "Sull'Anima" (III 3, 429a 2–4) si legge: «L'immaginazione sarà un movimento prodotto dalla sensazione in atto. E poiché la vista è il senso per eccellenza, l'immaginazione (φαντασία) anche il nome ha mutuato dalla luce (φάος)». Più in là (III 8, 432a 10–14) il nostro autore scrive: «L'immaginazione è altro dall'affermazione e dalla negazione (φάσεως καὶ ἀποφάσεως), perché il vero e il falso (τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος) consistono in una combinazione di nozioni (συμπλοκή νοημάτων). Ma allora in che differiranno le prime nozioni (πρῶτα νοήματα) dalle immagini? [Io rispondo:] o neppure le altre sono immagini, ma certo esse non si producono senza immagini (οὐκ ἄνευ φαντασμάτων)». Ancora più in là (III 10, 433a 9–10) il filosofo ellenico afferma: «Ad ogni modo appare che due sono i principi del movimento, o l'appetito (ὄρεξις) o l'intelletto (νοῦς), se però consideriamo l'immaginazione (φαντασία) come una specie di intellesione (ὡς νόησιν)».

In "Sull'Anima" (III 3, 428b 18–22) lo stagirita distingue tra la percezione degli elementi sensibili propriamente detti e quelli che lo sono per cause accidentali. Da un lato ci sono i 'sensibili propri' (τὰ ἴδια), che sono gli elementi sensibili propriamente detti, come il colore, la vista, il suono ed il sapore, che non portano all'errore (II 6, 418a 11–17). La percezione dei sensibili propri (ἡ αἰσθησις τῶν ἰδίων) «che lì ci sia del bianco, non ci si può ingannare» (III

3, 428b 18–19.21). La constatazione dell'evidenza del bianco è un'evidenza che «è vera e comporta errore in minima misura» (b 19). Così come dimostra FATTAL (2001: 211) l'equivalente intellegibile del sensibile proprio è l'indivisibile e l'intenzione è il termine analogo alla percezione dei sensibili propri escludendo l'errore. Quest'intellezione constata l'esistenza evidente di ἀδιαίρετα. Sarebbe esistita, quindi, una specie d'intellezione dell'esistenza ed anche dell'essenza di ciò che è invisibile, un'intellezione secondo il suo τὸ τί ἦν εἶναι. Dall'altra parte ci sono gli elementi sensibili 'per cause accidentali (κατὰ συμβεβηκός) e la percezione di ciò che è sensibile per cause accidentali, che presuppone la dicitura «che questo bianco sia tale o tale cosa» (b 21–22), dovè possibile l'errore, posto che, come afferma lo stesso autore ellenico in “Sull'Anima” (III 6, 430b 29–30) «la visione di un oggetto proprio è sempre vera, mentre non è affatto vero che l'oggetto bianco sia uomo o no». In questo modo, seguendo FATTAL (2001: 212), l'equivalente intellegibile dei sensibili per cause accidentali sono i concetti e, analoga alla percezione dei sensibili accidentali, è la 'composizione' (σύνθεσις) suscettibile di errore. Questa li combina in maniera discorsiva. Questa combinazione discorsiva opposta all'intellezione ha una struttura predicativa. Di conseguenza è analizzata da un livello discorsivo, l'intellezione in quanto analoga alla percezione dei sensibili propri va accompagnata da un 'semplice enunciato' di ciò che è indivisibile, mentre la composizione in quanto analoga alla percezione dei sensibili accidentali va accompagnata da una 'affermazione'.

I testi analizzati fino ad ora rendono possibile la comprensione più ampia del termine αἴσθησις. La sensazione è una capacità degli esseri viventi in rapporto con il mondo esterno. Questo carattere intenzionale, però, si prolunga nel senso interno, che svolge le funzioni che assomigliano a ciò che noi chiamiamo autocoscienza. Lo stagirita distingue in “Sull'anima” (II 6) tra 'sensibili comuni' e 'sensibili propri'. I primi sono quelli che possono essere percepiti almeno da due sensi propri: vista, udito, tatto... Però non c'è nessuna facoltà o organo che capti queste qualità sensibili. Così secondo il testo stesso (III 1) la αἴσθησις κοινή consiste in una sensazione nella quale partecipa più di un senso. Questa αἴσθησις κοινή dei sensibili comuni non dev'essere confusa con la κοινή δύναμις, che accompagna tutti i sensi e in virtù della quale si percepisce che sentiamo e percepiamo. La prima si definisce per il suo essere esterno, la seconda perché si riferisce alla coscienza della sensazione.

A prescindere dall'ampiezza del termine αἴσθησις, si può sviluppare un'esposizione unitaria, continua e progressiva della teoria aristotelica della sensazione, posto che da una parte ci sono operazioni psicologiche che non dipendono dall'attività dei sensi esterni ma anche piuttosto dal persistere del movimento nel senso interno e posto che, dall'altra parte, c'è un'unità della facoltà del senso che va più in là dell'esteriorità. Per ZUBIRI «da Aristotele in poi, il sentimento sensibile o pathos sensibile, non ha più quel particolare significato di commozione umana che ha il vocabolo nel suo senso più usuale, ma l'aggettivo “sensibile” indica già, che nell'impressione di qualcosa, quel qualcosa si fa sensibile e che, pertanto, l'impressione consiste in primo luogo in una presenza o manifestazione. Ci sono in lei due dimensioni. Da un lato, nell'impressione “sono impressionato”; dall'altro, mi si fa presente la qualità della cosa, “ho l'impressione della cosa”» (NHD 113).

A favore della αἴσθησις si trovano due passaggi dello stagirita. Da una parte ne “Etica Nicomachea” (IX 9, 1170a 29–b 1) scrive: «Se chi vede percepisce di vedere, chi sente di sentire, chi cammina di camminare, e parimenti nelle altre attività vi è qualcosa che percepisce che esercitiamo un'attività, cosicché se percepiamo percepisce che percepiamo e se pensiamo percepisce che pensiamo, ed il percepire che percepiamo o che pensiamo è percepire che esistiamo (giacché l'esistere è, come abbiamo detto, percepire e pensare)». Da questo testo si deduce che sentiamo tutte le nostre azioni, inclusa la nostra vita ed esistenza come esseri che sentono quindi intelligenti. Per tanto l'auto-coscienza è sensitiva, è determinata dalla facoltà

del sentire, come segnala anche il nostro autore ne “Metafisici” (XII 9, 1074b 35): «Sembra che la scienza e la sensazione e l’opinione e il pensiero discorsivo abbiano come loro oggetto una cosa che è ognora diversa da loro, ed abbiano solo incidentalmente come oggetto se stessi».

In quest’ordine possiamo affermare, in primo luogo, che l’anima, non solo ha un carattere di ‘esteriorità’, ma anche capacità di ‘autocoscienza’, in virtù di una concezione ampia ed unitaria di αἴσθησις; in secondo luogo questa ‘autocoscienza’ è percettiva perché l’uomo non è capace di νόησις νοήσεως: percepiamo il fatto di essere in grado di percepire e percepiamo il fatto che abbiamo capacità d’intelleggere. Per tanto, il tempo è elemento determinante nella struttura psicologica umana, tanto percettiva come intellettiva; infine il tempo non è un ‘sensibile comune’ come segnala giustamente CONILL (1981: 305; si veda anche 282–297) ma bensì un fenomeno che dipende dalla capacità percettivo–intellettiva dell’uomo grazie alla quale sente–intellegge questo fenomeno che chiamiamo ‘tempo’.

Esiste, di conseguenza, un senso positivo del tempo, specialmente nella dimensione fisico–morale dell’uomo. Questo senso si pone come baluardo nel passaggio ripreso da “Sull’anima” (III 10), dove si esprime l’idea del fatto che senza tempo non ci sarebbe possibilità nemmeno di resistere e correggere gli appetiti e gl’impulsi, i quali si attengono solo a ciò che è immediato e perdono di vista il futuro. «Il sapere morale e la deliberazione richiedono tempo ed esperienza. L’uomo realizza la sua essenza morale grazie alle virtù, che sono disposizioni d’animo abituali e che si acquisiscono progressivamente. E la felicità è possibile solo nella prassi temporale» (CONILL 2001: 60). L’esperienza del tempo è quella che ci permette di rompere l’ermetismo univoco dell’essere e, per tanto, ampliare la nozione di λόγος grazie al contatto dato dall’esperienza con ciò che è reale ed inoltre di generare nuovi concetti capaci di spiegare i fenomeni presenti nell’esperienza fisica.

È interessante rendere conto delle considerazioni che in questo passaggio il filosofo ellenico fa riguardo al tempo: questo può considerarsi come indivisibile solo di fatto, a prescindere da che è divisibile potenzialmente. Il tempo che l’intelletto impiega a pensare una longitudine è indivisibile solo di fatto, visto che può essere divisa a metà, ed in ognuna delle due metà l’intelletto può pensare alla metà della longitudine. Questo fatto esclude che si tratti di un tempo istantaneo, giacché l’istante, che ha una relazione col tempo analoga a quella del punto con la linea, è indivisibile è indivisibile tanto di fatto come in potenza. Sebbene l’intellezione degli indivisibili secondo la quantità ha bisogno di un certo tempo, quindi, di una durata: per esempio, così come dice lo stagirita, è necessario un certo tempo per comprendere cosa sia una diagonale, quindi, per trovare la sua definizione esatta, questo tempo dev’essere considerato come un tempo indivisibile di fatto, posto che ci permette di pensare ad una diagonale nella sua unità, nella sua totalità, indipendentemente dal fatto che si possa dividere in due parti. In questo tempo l’intelletto non pensa a nessun’altra cosa che ai numerosi istanti che formano il tempo giacché, come dice il nostro autore, il pensiero non è un movimento ma un’attività continua. Questo, però, non significa che il tempo sia un’istante, posto che è indivisibile di fatto, però divisibile in potenza. Questa è la ragione per cui ARISTOTELE non è un’intuizionista, visto che non concepisce l’intellezione degli indivisibili come un’intuizione immediata, semplice, istantanea.

Nemmeno l’intellezione degli indivisibili secondo la forma è frutto di un’intuizione, di un’intellezione immediata, istantanea. L’intellezione è un atto complesso, che richiede del tempo. Nemmeno nel caso delle forme delle sostanze, che mancano di contrario, c’è ragione di credere che la loro intellezione sia un’intuizione immediata ed istantanea. È vero che qui l’autore di “Sull’anima” non parla, come aveva fatto in casi precedenti, del tempo necessario per realizzarla. Però gli si può attribuire, seguendo BERTI (1996: 391–404), ciò che ha detto, in

maniera più generale a proposito dell'intellezione degli indivisibili secondo la forma, cioè, che sono divisibili per azione e che di conseguenza, tanto il tempo come l'attività dell'anima necessari per pensarle, sono complessi.

4. L'intelligenza delle passioni

Il bene, una volta introdotto nell'anima grazie alla φαντασία, è presente in lei come oggetto intenzionale. Il passo che segue è il desiderio. La parte desiderativa dell'anima svolge un ruolo fondamentale nel ragionamento pratico. Esattamente questa connessione con il desiderio è la caratteristica fondamentale che separa l'intelletto pratico da quello teorico. Nelle pagine che seguono indagherò la connessione tra il desiderio e la ragione, essenziale per comprendere il senso della teoria aristotelica dell'azione.

L'essere umano si chiama in tanti modi, come in tanti modi si può dire vivere però il principio motore è unico. In "Sull'anima" (III 10) si esamina nel dettaglio l'ipotesi secondo la quale 'intelletto pratico' (πρακτικός νοῦς) è un 'principio motore' (κινῶν). Rapidamente il nostro autore scarta questa ipotesi per concludere sull'unità del κινῶν nella forma del ὀρεκτικόν: «Uno solo, dunque, è il motore primo, la facoltà appetitiva» (Aristot. *An.* III 10, 433a 21). Se la divisione in parti è reale, il numero delle parti sarà infinito, visto che dovrà identificarsi con la molteplicità delle parti del corpo, divisibile all'infinito, come qualsiasi materia, e anche con la molteplicità degli atti dell'anima (Aristot. *An.* III 10, 433b 2). Questo sarebbe solo un fallimento per lo stagirita. Così, dopo aver affermato l'identità del desiderio e della facoltà motrice (Aristot. *An.* III 10, 433a 31), critica coloro che dividono l'anima in parti reali (Aristot. *An.* III 10, 433b 1–6). Questa separazione viene rifiutata alludendo al numero infinito di facoltà che una separazione del genere comporterebbe. Studiamo nel dettaglio il testo:

«Ad ogni modo appare che due sono i principi del movimento (κινῶντα), o l'appetito o l'intelletto (ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς), se però consideriamo l'immaginazione (φαντασίαν) come una specie di intellesione (νόησιν τινα) —e, in effetti, spesso molti uomini, tralasciata la scienza (παρὰ τὴν ἐπιστήμην), seguono le immaginazioni (φαντασίαις) e negli altri animali non c'è intellesione né ragionamento, ma solo immaginazione (οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία). Entrambi questi, dunque, possono produrre il movimento locale (κινητικὰ κατὰ τόπον), intelletto e appetito (νοῦς καὶ ὄρεξις): l'intelletto, quello cioè che ragiona in vista di uno scopo (ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος), è quindi intelletto pratico (νοῦς [...] ὁ πρακτικός): esso si differenzia per il fine (τῷ τέλει) teoretico (θεωρητικῷ). L'appetito, a sua volta, ha sempre in vista uno scopo (ἢ ὄρεξις <δ> ἕνεκά του πᾶσα), perché ciò di cui si ha appetito è, proprio questo, principio dell'intelletto pratico (ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ) e quel che è l'ultimo (ἔσχατον) è il principio dell'azione. Di conseguenza, appare ragionevole che questi due siano i principi del movimento (τὰ κινῶντα), appetito e pensiero pratico (ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική), giacché l'appetibile (τὸ ὀρεκτόν) muove (κινεῖ) e la ragione in tanto muove in quanto suo principio è l'appetibile (τὸ ὀρεκτόν). Anche l'immaginazione (φαντασία), quando muove, non muove senza l'appetito (ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως). Uno solo, dunque, è il motore primo (τὸ κινῶν), la facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν): se fossero due a muovere, intelletto e appetito (νοῦς καὶ ὄρεξις), muoverebbero in virtù d'un carattere comune: ora, come si vede, l'intelletto non muove senza l'appetito (ἄνευ ὀρέξεως); in realtà, la volizione (βούλησις) è una forma di appetito (ὄρεξις) e quando ci si muove seguendo un ragionamento (κατὰ τὸν λογισμὸν), ci si muove anche seguendo la volizione. L'appetito muove anche contro il ragionamento (παρὰ τὸν λογισμὸν) perché il desiderio è una specie di appetito (ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστιν). L'intelletto è sempre retto: l'appetito, invece, e l'immaginazione (ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία) possono essere retti e non retti. Pertanto, quel che muove è sempre l'appetibile (τὸ ὀρεκτόν), ma questo può essere un bene reale o un bene apparente (ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν), non però un bene qualunque, ma sempre un bene pratico (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν). Bene pratico è quello che ammette di essere

anche altrimenti (τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν).

Che dunque è siffatta facoltà (δύναμις) dell'anima chiamata appetito a produrre il movimento, è evidente. Quanto a quelli che distinguono le parti dell'anima, se la distinguono e la dividono secondo le sue potenze (κατὰ τὰς δυνάμεις), ne risultano moltissime: nutritiva (θρεπτικόν), sensitiva (αἰσθητικόν), noetica (νοητικόν), deliberativa (βουλευτικόν) e anche appetitiva (ὀρεκτικόν), ché queste differiscono tra loro più che la parte desiderativa (ἐπιθυμητικόν) dall'impulsiva (θυμικόν). E poiché nascono appetiti contrari l'uno all'altro, il che capita quando la ragione e gli appetiti siano contrari e si verifica negli esseri che hanno la percezione del tempo (ἐν τοῖς χρόνου αἰσθησιν); perché l'intelletto (νοῦς) comanda di resistere in vista del futuro (διὰ τὸ μέλλον), mentre il desiderio (ἐπιθυμία) è mosso dall'immediato —e, infatti, ciò che è immediatamente dilettevole (ἡδὺ [...] ἀπλῶς) gli appare assolutamente dilettevole e assolutamente buono (ἀγαθὸν ἀπλῶς), proprio perché non vede il futuro (τὸ μέλλον), quindi il principio motore (τὸ κινῶν) sarà specificamente uno e cioè la facoltà appetitiva in quanto appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν, ἢ ὀρεκτικόν) e, in ultima analisi, l'oggetto appetibile (τὸ ὀρεκτόν), perché questo muove senza essere mosso (κινεῖ οὐ κινούμενον) per il solo fatto di essere pensato immaginato —ma numericamente i motori (τὰ κινῶντα) saranno molteplici.

Il movimento suppone tre cose: primo, il motore (τὸ κινῶν), secondo, ciò con cui muove (ὃ κινεῖ), terzo il mosso (τὸ κινούμενον). Il motore (τὸ δὲ κινῶν) a sua volta è duplice, uno immobile (τὸ μὲν ἀκίνητον), l'altro motore e mosso (τὸ δὲ κινῶν καὶ κινούμενον). Qui, motore immobile è il bene pratico (ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), motore e mosso, la facoltà appetitiva (τὸ δὲ κινῶν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν); perché ciò che è mosso, è mosso in quanto appetisce, e l'appetito è una sorta di movimento (κίνησις τίς) o piuttosto un atto (ἢ ἐνεργεία), mosso (τὸ δὲ κινούμενον), poi, è l'animale. Infine lo strumento (ὄργανον) col quale l'appetito muove è già una cosa corporea: pertanto se ne deve trattare a proposito delle funzioni comuni al corpo e all'anima. Comunque, per dirla sommariamente, ciò che produce il movimento (τὸ κινῶν) per mezzo di organi si trova, dove principio e fine coincidono, com'è ad esempio la giuntura: là, infatti, il convesso e il concavo sono rispettivamente fine e principio (e per questo l'uno è fermo, l'altro in movimento): logicamente sono distinti, ma secondo la grandezza inseparabili. Perché ogni animale si muove o per spinta o per trazione: bisogna quindi che ci sia, come in un cerchio, un punto fermo e che di qui abbia inizio il movimento (τὴν κίνησιν).

In generale, dunque, come è stato detto, è in quanto appetisce (ἢ ὀρεκτικόν) che l'animale può muoversi (αὐτοῦ κινητικόν) e non appetisce senza l'immaginazione (ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας). L'immaginazione è sempre razionale o sensitiva (φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστική ἢ αἰσθητική): di quest'ultima partecipano anche gli altri animali» (Aristot. *An.* III 10, 433a 9–b 30).

Sono quattro le tesi principali esposte dal filosofo ellenico in *De Anima* III 10 (Irwin 1988: §§ 174–178, 330–336 e § 191, 359–360). Primo, gli animali hanno la facoltà di muoversi localmente visto il loro motore. Il principio interno di questo movimento è il 'desiderio' (ὄρεξις), o la 'facoltà desiderosa?' (ὀρεκτικόν); secondo, il desiderio è, di per se stesso 'messo in movimento' dall'oggetto del desiderio' (ὀρεκτικόν), che il nostro autore in "Sull'Anima" (III 10, 433b 16) designa come il 'bene pratico' (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν). Terzo, il desiderio non si può esercitare senza l'immaginazione' (φαντασία). Si tratta tanto dell'immaginazione sensitiva (φαντασία αἰσθητική), che si trova apparentemente in tutti gli animali, che siano o no razionali (*An.* III 10, 433b 30, 434a 5) quanto dell'immaginazione calcolatrice' (φαντασία λογιστική) (*An.* III 10, 433b 29), chiamata anche 'deliberativa' (βουλευτική) (*An.* III 10, 434a 7), che solamente appartiene agli animali 'razionali' (λογιστικοὶ) (Irwin 1988: §§ 174–178, 330–336 e § 191, 359–360). Alla fine l'animale è mosso dal desiderio grazie ad uno 'strumento' (ὄργανον) che ha qualcosa di corporale e deve essere cercato negli atti che anima e corpo hanno in comune (*An.* III 10, 433b 20).

Sono quattro anche i livelli di senso che il nostro autore attribuisce al termine λόγος in “Sull’Anima”: 1) λόγος e εἶδος (λόγος e ὅρος); 2) λόγος e φωνή; 3) λόγος e μέσον; 4) λόγος, φάσις e ἀπόφασις. Il secondo livello di comprensione tratta λόγος in quanto linguaggio. Si tratta del passaggio da ciò che è meramente ‘sonoro’ (ψόφος) a ciò che è ‘semantico’ (ψόφος σημαντικός), passando attraverso la ‘voce’ (φωνή) ed il ‘suono articolato’ (διάλεκτον). Il testo che in maniera più significativa ci fa capire questo secondo livello è *De Anima* II 8, che esamina attentamente il suono e l’udito. In un senso più generale, il ‘suono’ (ψόφος) è il correlato oggettivo dell’‘udito’ (ἀκοή).

Questa definizione implica una serie di dicotomie fisiche. Per far risaltare la voce c’è bisogno che il suono sia emesso da un essere animato, vivo, e non da una cosa, a meno che non si tratti di una somiglianza di tipo metaforico —la ‘voce’ del flauto. Si aggiunge un altro requisito: «non ogni suono emesso dall’animale è voce, come dicemmo [...] è necessario, quindi, che il percuziente sia animato e compia il suo atto con un’immagine mentale, perché, in realtà, la voce è un suono significativo (ἔμψυχον [...] τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικός γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή)» (*An.* II 8, 420b 29–33). Per tanto la costellazione φωνή, σημαντικός, ἑρμηνεία, διαλεκτός designa il λόγος sotto una doppia valenza rispetto a ciò che è umano: la rappresentazione e la significazione. Questa è la ragione per cui il termine λόγος non viene quasi utilizzato in “Sull’Anima”. C’è da sottolineare la sua relazione con il bene, suscettibile di uno sfocio nella “Politica” il cui punto di partenza collega il ‘vivere bene’, il fatto che l’essere umano sia un animale politico ed il fatto che esso sia l’unico animale dotato di λόγος.

Torniamo al primo dei requisiti. Al termine di *De Anima* III 10 lo stagirita ci dice che «l’animale può muoversi e non appetisce senza l’immaginazione (ἄνευ φαντασίας). L’immaginazione è sempre razionale o sensitiva (φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστική ἢ αἰσθητική)». In questo testo, da una parte si afferma la ‘rappresentazione discorsiva’ come propria dell’essere umano. Dall’altro lato si configura una teoria che trova nel desiderio il principio unico del movimento animale e dell’azione umana. Si definisce ‘fenomeno’ il perdurare dell’immagine, l’impressione delle cose, il mostrarsi delle stesse, di φαίνω, che significa ‘mostrare’. Il perdurare di questo mostrarsi si denomina φαντάζειν, ‘fantasticare’, far perdurare il mostrarsi di qualcosa. Come afferma ZUBIRI (*NHD* 77) «l’essenza dell’*immaginazione* è *fantasia*». La φαντασία costituisce una facoltà che bascula tra la αἴσθησις, ‘sensibilità’ che tutti gli esseri viventi possiedono, e un’altra facoltà che, in maniera provvisoria potrebbe definirsi come διανοία. Il tipo di φαντασία che possiede la maggior parte degli animali è collegata alla sensibilità, però non al λόγος. Il λόγος della φαντασία λογιστική, in cambio, è in stretta relazione con la “Retorica” e bisogna intenderlo come ‘discorso’. Per tanto la φαντασία può accompagnare il λόγος concepito come ‘linguaggio’, come ‘discorso’. Possiamo estrarre da qui un criterio retorico nel quale la φαντασία si apre allo spazio della deliberazione.

Questa accezione del termine λόγος è quella che ci permette comprendere la sensazione pensata dai sensi, principalmente il tatto e l’udito. ZUBIRI considera (*NHD* 78) che «il logos è, quindi, fondamentalmente, una voce che detta ciò che c’è da dire. In quanto tale, è qualcosa che forma parte dello stesso sentire». Il λόγος è il senso intimo della rettitudine del parlare fondato nell’ascoltare la sua voce. Questa voce ‘riunisce’ (λέγειν) tutte le cose sotto una voce unitaria. Un senso proprio, correlato oggettivo di una sensazione, per esempio un colore per la vista, è una ponderazione tra qualità contrarie bianco/ nero, caldo/ freddo). La ‘sensazione’ (αἴσθησις), nome che riceve la coincidenza di fatto tra l’‘organo del senso’ (αἰσθητήριον) e l’‘oggetto sentito’ (αἰσθητόν), è propriamente un λόγος: è la ‘misura’, il ‘calcolo’ che permette di decifrare la proporzione. Questo è il senso che ha il termine λόγος in due testi dove il

nostro autore indaga la sensazione in generale, pensata in uno a partire del tatto (*An.* II 12) e nell'altro a partire dall'udito (*An.* III 2).

Il secondo di questi testi (*An.* III 2, 426a 27–426b 29) si situa nel capitolo in cui ARISTOTELE tratta del problema del 'senso comune' (Irwin 1988: § 164, 313–314 e § 166, 315–318). Considera i sensi uno ad uno ed arriva alla conclusione che la αἴσθησις è un λόγος nel senso di 'proporzione'.

«Dunque, se la consonanza (συμφωνία τίς) è una sorta di suono (φωνή) e il suono (φωνή) e l'udito (ἀκοή) secondo un certo rispetto sono una sola cosa, secondo un altro non sono una cosa sola o identica, se la consonanza (συμφωνία) è proporzione (λόγος), di necessità anche l'udito (τὴν ἀκοήν) è una sorta di proporzione (λόγον τινά). Per questo ogni eccesso, l'acuto e il grave, danneggia l'udito (τὴν ἀκοήν): ugualmente nel caso dei sapori l'eccesso distrugge il gusto, tra i colori il troppo fulgente e il troppo scuro distruggono la vista e per l'odorato un odore violento, dolce o amaro: ciò perchè il senso è una proporzione (ὡς λόγου τινὸς ὄντος τῆς αἰσθήσεως). Pertanto i sensibili riescono graditi quando, puri e senza mistione, sono riportati alla debita proporzione (εἰς τὸν λόγον): tali l'acuto, il dolce, il salato, ché allora sono davvero graditi. Ma in generale il misto realizza la consonanza (συμφωνία) più che l'acuto e il grave e per il tatto (ἅφῃ) ciò che può essere scaldato o freddato. Il senso, quindi, è proporzione (ἢ δ' αἴσθησις ὁ λόγος): ogni eccesso lo turba o addirittura lo corrompe» (Aristot. *An.* III 2, 426a 2–b 7).

Il λόγος è συμφωνία. Ogni sensazione è λόγος, proporzione e consonanza tra qualità sentite che si oppongono, e il piacere sorge quando quest'opposizione non risulta eccessiva ma piuttosto una proporzione equilibrata e costituisce un termine medio. Di conseguenza la sensazione intesa come proporzione sviluppa il giudizio (μέσον κριτικόν) e la fisica dà passo all'etica mentre il calcolo logico all'azione.

Il principale interesse di questo testo però consiste in articolare il giudizio caratteristico della sensazione dei propri e di una delle attività del 'senso comune' (αἴσθησις κοινή) come giudizio che lega queste relazioni, *idiote* in senso letterale, che sono i sensi e le sensazioni. Il senso comune è il principio unico e principio di unità che permette, nella misura in cui accompagna ogni percezione propria, mettere in relazione i sensi propri e le sensazioni di questi propri, che senza di esso risulterebbero eterogenei e incompatibili.

A mo' d'ipotesi si potrebbe dire che esiste un passaggio dal λόγος–proporzione al λόγος–enunciato quando si passa dalla relazione tra opposti —bianco/ nero— alla relazione tra queste relazioni—un colore bianco/ un tatto morbido— complicando la trama della κρίσις, della 'scelta pratica', quindi, quando si passa dal ἴδιον al κοινόν, alla comunità dei propri. Questa unità di senso, sotto il nome di ciò che si può chiamare senso comune, ci conduce all'unità dell'oggetto.

Il senso comune permette unire i sensi propri simultanei, orientandoli o percependoli come orientati. La cosa importante è che in una sola operazione si ha l'unità di un oggetto di senso e la possibilità della predicazione. Con la predicazione, in quanto sintesi e giudizio, sorge la possibilità dell'errore. Così l'errore può essere descritto come 'illusione' (ἁπατάται), visto che sussiste errore, quando non c'è un numero sufficiente di sensi propri per arrivare ad una conclusione. Una prospettiva predicativa non basta per creare l'errore. È necessaria una sintesi. Con il senso comune, che assicura la distinzione e la convergenza dei propri, ci troviamo non solo davanti alla doppia operazione di presupposizione e costruzione dell'oggetto sensibile, ma anche davanti alla doppia operazione di immersione nell'elaborazione della discorsività.

Di tutto ciò che è stato detto in precedenza, si potrebbe sottolineare quanto segue. In primo luogo, il passaggio alla discorsività a partire dalla sensazione. In secondo luogo la relazione tra la conoscenza e la pratica. In terza analisi il potere critico della sensazione: la sensazione non è altro che un λόγος che ancora conserva la possibilità di logificare però che in quanto tale è comune a tutte le anime.

Secondo NUSSBAUM (1995: 344) esiste uno stretto vincolo tra la spiegazione dell'azione e la valutazione etica delle vite e degli esseri umani. Nei testi dello stagirita l'investigazione riguardo all'azione umana s'inquadra nell'ambito di un'indagine più ampia sul movimento degli animali. Così, l'ellenico selezionò un termine che indicava la caratteristica comune a tutti i movimenti animali diretti ad un oggetto: ὄρεξις. Nessun altro termine svolge la funzione per la quale il nostro autore usa ὀρέγεσθαι, che forse implica l'introduzione di una nozione generale di volere o desiderare. Ἐπιθυμία e ἐπιθυμεῖν vengono rapportati strettamente agli appetiti corporali; βούλησθαι e βούλησις sembrano più vincolati ai giudizi riguardo al bene ed al ragionamento. Non è facile trovare una traduzione per questo termine. 'Desiderio' è il più appropriato; per lo meno, è chiaramente vincolato al suo oggetto. In questo modo comprendiamo più facilmente il contenuto delle affermazioni aristoteliche nel senso che βούλησις, θύμος e ἐπιθυμία sono forme della ὄρεξις e che in ogni movimento animale è presente la ὄρεξις. Sembra che il nostro autore pensi che qualsiasi cosa sia una forma di inclinazione interna attiva e diretta ad un oggetto; e che questo tipo d'inclinazione è comune ai movimenti degli umani e degli altri animali.

Il filosofo ellenico stabilisce un parallelismo tra ὄρεξις e διάνοια. Il senso ed il 'valore' del desiderio si scoprono grazie al loro modo di approcciarsi o allontanarsi da qualcosa (διόξις καὶ φυγή). La ὄρεξις è confermata, quando rincorre ed ottiene ciò che desidera. Questo processo è una componente fondamentale della vita. Il mondo esterno ci trascina verso ciò che desideriamo. La nostra tendenza manifesta una certa indeterminazione e necessità, e la tensione che ci muove è espressione di un dialogo che baratta con noi tutto ciò che noi non siamo. Essere è desiderare. Ogni supposto momento 'ontologico' della realtà umana è espressione della tendenza che lo costituisce. Di conseguenza l'ontologia non può esserlo di un ente immobile. Essere vuol dire essere nel tempo.

Il desiderio discorre nell'animale che ha λόγος parallelamente a questo λόγος, per questo «la scelta è o un intelletto desiderante (ὀρεκτικὸς νοῦς) o un desiderio ragionante (ὄρεξις διανοητική); e un tale principio è l'uomo» (Aristot. *EN* VI 2, 1139b 4–5). La riflessione e tutti i processi dianotetici, in quanto tali, non muovono nulla, se non ciò che è orientato fuori di sé ed è pratico. La διάνοια pratica domina anche l'intenzione creativa «e ciò che è oggetto di produzione (ποιητόν) non è il fine in senso assoluto —ma fine relativo e di qualcosa di determinato, bensì lo è ciò che è oggetto dell'azione morale (πρακτόν). Infatti la buona condotta (εὐπραξία) è fine in senso assoluto (τέλος) ed il desiderio ha questo fine per oggetto» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 35–1139b 4). In questo essere composto da desiderio ed intelligenza si fa presente la specificità dell'esistenza umana. È difficile trovare momenti nei quali, in qualche modo, non intervengano entrambi i componenti. Il filosofo, nello stabilire questa composizione, non fa altro che essere coerente con la famosa definizione dell'uomo come animale con λόγος (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 10).

In "Sul Movimento degli Animali" (6, 700b 17–18) enumera cinque elementi che chiama "motori dell'animale": intelligenza (διάνοια), immaginazione (φαντασία), scelta (προαίρεσις), volontà (βούλησις) e appetito (ἐπιθυμία), che possono raggrupparsi in due: cognizione (νόησις) e desiderio (ὄρεξις). Le facoltà conoscitive presentano all'animale numerosi oggetti del mondo. Di questi, alcuni saranno oggetto di un certo tipo di ὄρεξις ed altri no. Tra i primi,

una parte sarà disponibile o sarà ‘possibile’ quando l’animale veda o scopra un modo per ottenerlo. Le facoltà conoscitive portano a termine una doppia funzione. In primo luogo presentano il fine alla conoscenza dell’animale poi agiscono in modo da far passare l’animale attraverso la ὄρεξις del fine di quell’azione diretta a un oggetto del mondo concreto e disponibile. In molti casi queste operazioni non si distinguono: la ὄρεξις dell’animale può essere invogliata all’attività in maniera giusta dalla visione dell’elemento che poi si cerca di raggiungere. D’altro canto, la distinzione può essere fatta spesso. Il risultato finale è che la ὄρεξις svolge un ruolo d’importanza capitale in quanto ‘motore’; da sola, però, non fa nulla senza la collaborazione della percezione o del pensiero. Gli animali agiscono in base ai loro desideri, anche se nei limiti imposti dal mondo della natura. Per il filosofo, la νόησις prepara la ὄρεξις, e la ὄρεξις, la πάθη (Aristot. *MA* 8, 702a 17–19); e tutto succede ‘simultaneamente’ e con ‘rapidità’ visto il modo in cui l’azione e la passione sono correlate tra sé.

I legami tra ὄρεξις, cognizione e movimento, sono logici e concettuali. Sembra che siano di due tipi. In primo luogo, sul piano del desiderio o della percezione del concreto, ognuna s’identifica e si distingue dagli altri elementi simili per il fine o oggetto della vista. Non si può dare una spiegazione all’ὄρεξις che conduce all’azione senza menzionare di cui essa è ὄρεξις. In secondo luogo, in una prospettiva generale, l’autore ellenico attribuisce la possessione di ὄρεξις e φαντασία —gli elementi interpretativi e selettivi della percezione, in virtù dei quali le cose/la cosa del mondo ‘appaiono/appare’ (φαίνεται) davanti alla creatura come una certa classe di cose— ad una creatura ovviamente perchè si muove, in quanto parte di ciò che significa essere una creatura mobile. Dal concetto generale di ὄρεξις come qualcosa che si produce internamente, in determinate circostanze, in combinazione con il tipo adatto di percezione e pensiero, si seguirà in modo naturale e rapido l’azione.

La razionalità ha un carattere dialogico che inizia dalla teoria dell’argomentazione aristotelica. La logica aristotelica è dialogica. Il carattere dinamico della razionalità fa da ponte tra la particolarità dei casi concreti e le regole, leggi e principi universali. Implica una dialettica tra universale e particolare. L’uomo prudente delibera in accordo con il λόγος descritto dai nostri autori nella seguente maniera: «La virtù è dunque una disposizione (ἔξις) che orienta la scelta deliberata, consistente in una via di mezzo rispetto a noi, determinata dalla regola (λόγῳ), vale a dire nel modo in cui la determinerebbe l’uomo saggio» (Aristot. *EN* II 6, 1106b 36–1107a 2). In vari passaggi il filosofo ellenico descrive la funzione di questo λόγος, conosciuto come ὀρθός λόγος, nella prudenza (Aristot. *EN* II 2, 1103b 32–33; III 5, 1114b 29; III 11, 1119a 20; IV 2, 1122b 23–28; V 11, 1138a 10; VI 1, 1138b 25.34; VII 3, 1147b 3; VII 4, 1147b 31; VII 8, 1151a 12.21). Visto che la prudenza non può essere né τέχνη né ἐπιστήμη, questo ὀρθός λόγος svolge la funzione di criterio, di guida dell’azione, radicato nella percezione (αἴσθησις), facoltà discriminativa relazionata, non con la conoscenza degli universali, piuttosto con l’intellezione dei particolari concreti:

«Ma chi esce di poco dalla perfezione non è biasimato, né se lo fa per eccesso né se lo fa per difetto; ma è biasimato chi vi esce di molto; questi infatti non passa inosservato. Fino a che punto e in che misura sia biasimevole non è facile determinare col ragionamento (τῷ λόγῳ ἀφορίσαι); non lo è infatti neppure nessun’altra cosa che è oggetto dei sensi. Cose di questo genere rientrano nei particolari e il relativo giudizio cade nel dominio della sensazione» (Aristot. *EN* II 9, 1109b 18–23).

I principi non captano i dettagli del particolare concreto, che dev’essere compreso nella situazione stessa, tramite una facoltà adatta a captarlo come un tutto complesso, tenendo conto anche delle sfumature.

«Tra i discorsi (λόγοις) che hanno ad oggetto le azioni, quelli di ordine generale (καθόλου) sono di applicazione più estesa (κοινότεροι), mentre quelli che vertono sui particolari sono più veri. Le azioni infatti hanno per oggetto i particolari (τὰ καθ' ἑκάστα) e la nostra deve accordarsi con essi» (Aristot. *EN* II 7, 1107a 29–32).

Così, per esempio, il nostro autore insiste sul fatto che il giudizio dev'essere allo stesso tempo retto e debba completare le formule universali con decisioni giudiziose prese in una situazione concreta, come farebbe un giudice:

«Ogni legge è dice in universale, mentre su alcuni episodi non è possibile dire correttamente in universale. Pertanto in quelle cose dove è necessario dire in universale, ma non è possibile dire correttamente, la legge si attiene a ciò che è per lo più, non ignorando quel che viene errato [...] Quando dunque la legge dice in universale, ma le sopraggiunge un caso che fuoriesce dall'universale, allora è corretto, là dove il legislatore ha tralasciato ed ha commesso un errore dicendo in universale, correggere ciò che è stato omissso: cosa che il legislatore stesso avrebbe detto se fosse stato là presente ed avrebbe prescritto se avesse visto» (Aristot. *EN* V 10, 1137b 13–16. 19–24).

L'interesse dello stagirita per le passioni si radica nel fatto che, ben lungi dal considerarle come ostacoli per il ragionamento, le pensa come un elemento imprescindibile della buona deliberazione. Gli appetiti e le passioni svolgono una funzione motivante essenziale per l'eccellenza umana, tanto nell'educazione infantile quanto nel comportamento adulto. Gli appetiti e le passioni sono educabili e capaci di svolgere una funzione costruttiva nella motivazione morale, spingendo alla persona verso oggetti accordi con la sua concezione evolutiva di ciò che è corretto. Le passioni e gli appetiti, formati in maniera adeguata, guidano la ragione alle scelte.

La 'scelta' (προαίρεσις) è una capacità tra l'intellettuale e ciò che è passionale che ha un po' della natura di entrambe: si può caratterizzare come deliberazione desiderativa o desiderio deliberativo. La persona con esperienza non cerca di far fronte ad una situazione nuova solo con l'intelletto. Piuttosto approfitta dei desideri informati dalla deliberazione e della deliberazione informata dai desideri e risponde correttamente con passione e azione. La scelta risiede in una percezione che risponde con flessibilità alla situazione concreta.

Secondo l'ellenico, a prescindere dal fatto che gli animali possiedono αἴσθησις (Aristot. *EN* 1139a 10–18) e di conseguenza l'esperienza del piacere e del dolore ed emettono suoni come segni e sensazioni, mancano della capacità umana di distinguere (κρίνω) tra il bene ed il male, la giustizia e l'ingiustizia e di comunicarsi attraverso il linguaggio (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 10–18), solo gli esseri umani hanno la capacità di pensare (Aristot. *An.* II 3, 414b 18–19, 415a 7–9; III 3, 427b 6–14). Una passione come lo può essere il timore implica la capacità di pensare o immaginare qualcosa di terribile. Sicuramente, il nostro autore è cosciente del fatto che la reazione animale non è del tutto passiva. Riconosce, inoltre, l'importanza della percezione dei sensi negli animali. Egli insiste, però, sulla superiorità della capacità 'critica' del λόγος umano. Per questo, la condotta dell'animale non potrà mai essere considerata come un' 'azione' (πρᾶξις). La virtù morale, connessa alle passioni ed all'azione, è un' 'abitudine – disposizione – capacità – pratica' (ἔξις) riferita ad una risposta affettiva. Questa è la posizione aristotelica per quanto concerne della passione.

Il coraggio non è un'eccezione. Il nostro autore è abbastanza sicuro del fatto che il coraggio è una disposizione d'animo propria degli uomini che hanno appreso a disprezzare il pericolo (Aristot. *EN* II 2, 1104b 1). Il coraggio è una disposizione umana che non si trova negli animali. Lo stagirita non omette questo fatto ed afferma esplicitamente che le

disposizioni degli animali differiscono per la loro natura dalle virtù e dai vizi degli esseri umani (Aristot. *EN* VII 1, 1145a 15–17). Solo gli uomini possiedono una metà *ἄλογον* che può perfezionarsi per mezzo della virtù morale. Questo è il posto della *παιδεία*.

Questo risulta più chiaro se si considera il caso dell'uomo più coraggioso (Aristot. *EN* III 8, 1117a 18). Secondo l'autore ellenico, gli 'uomini di cuore', gli 'uomini d'animo' (*εὐέλπιδος*) sono simili però non identici agli uomini coraggiosi. Resistono perchè si considerano superiori per la loro forza e immuni al dolore, però scompaiono, quando gli accadimenti vanno contro le loro attese. Al contrario, da un uomo coraggioso ci si aspetta che sopporti i pericoli reali e li dimostri, giacché è onorevole farlo e vergognoso non sopportarlo (Aristot. *EN* III 8, 1117a 9–17). Dopo aver marcato la differenza tra l'uomo che resiste perchè si considera sicuri e l'uomo che resiste perchè è onorevole farlo, il filosofo conclude dicendo che non avere timore e dimostrarsi imperturbabili nel pericolo repentino, è segno di maggior coraggio che in una situazione di pericolo prevedibile, perché in questo caso è una conseguenza più dell'abitudine, per quanto dipenda meno dalla preparazione. Quando le azioni sono prevedibili si può decidere secondo dei calcoli e ragionamenti, però le azioni fulminee si scelgono in base al proprio carattere (Aristot. *EN* III 8, 1117a 17–22).

Ciò che è interessante distaccare in tutto ciò è che il più coraggioso sceglie di sopportare tutto in virtù del carattere e non per il risultato di un calcolo. Una risposta così pronta non dà il tempo per riflettere o deliberare, azioni proprie della parte logica dell'anima. La risposta a un pericolo imminente dipende completamente dalla parte *ἄλογον* dell'anima. Se questa parte è stata educata in maniera conveniente, la risposta sarà appropriata alla situazione. L'esempio che lo stagirita fa di pericolo inaspettato ha un'interesse speciale visto che sembra che prenda in prestito il vocabolario del "Laques" platonico e ci aiuta a risolvere il dilemma socratico, il quale suggerisce che il coraggio è *ἐπιστήμη* o conoscenza di ciò che si deve temere o di ciò in cui su cui si può fare affidamento (Plat. *Laq.* 194E 11–195A 1). Davanti alla domanda "com'è possibile che un uomo di buon giudizio si comporti in maniera incontinente" l'autore ellenico sostiene che SOCRATE «combatteva nel modo più assoluto contro questa dottrina [...] per lui infatti nessuno agisce in contrasto con ciò che è il meglio, giudicando di agire in questo modo, ma per ignoranza» (Aristot. *EN* VII 2, 1145b 27–29).

Rimane così posto il problema della relazione tra cuore e ragione, tra virtù morale e conoscenza pratica nel caso dell'uomo prudente. Quest'ultimo «non gode del piacere contrario alla regola (*μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον*)» (Aristot. *EN* VII 9, 1152a 4). È possibile affermare che certe passioni sono pratiche ed altre, e che queste ultime non ammettono la virtù morale nel sens in cui lo fanno le prime. Così, la virtù morale del coraggio è associata al timore, che è una passione. Qualcosa di simile succede con l'ira, che lo stagirita mette in relazione con la virtù morale della apacibilidad. Anche l'ira è una passione. Il filosofo riconosce l'importanza delle passioni e le converte in nucleo del suo concetto della virtù morale. Descrive la disposizione d'animo degli uomini coraggiosi come pratica e la associa alla scelta (Aristot. *EN* II 3, 1104b 28; II 5, 1106a 2–4). «Il coraggio è <la virtù> per la quale si è capaci di compiere opere belle nei pericoli, e come comanda la legge, e si è capaci di obbedire alla legge; la vigliaccheria, il contrario» (Aristot. *Rhet.* I 9, 1366b 10–12).

È possibile affermare che l'interesse del nostro autore nei confronti della risposta affettiva lo aiuta a risolvere il dilemma socratico e a sviluppare una concezione della virtù morale che riconosce l'importanza dell'azione virtuosa indipendentemente dal calcolo. La virtù morale si converte in una disposizione grazie alla quale l'uomo è capace di centrare il termine medio tra l'eccesso ed il difetto della risposta affettiva (Aristot. *EN* II 6, 1106b 15–18): «deliberiamo sui mezzi, non sui fini o beni ultimi, perché questi vengono dati. E questo compito consiste nel

delucidare quali sono le virtù concrete bisogna assumere per raggiungere questi fini. Precisamente per questo, nelle differenti attività umane si introduce ancora una volta la nozione di “eccellenza”, perché non tutti quelli che cooperano per raggiungere i beni interni hanno la stessa predisposizione, lo stesso grado di virtù. La virtù è graduabile, e un minimo senso della giustizia ci dà i mezzi per riconoscere che per ogni attività ci sono persone più virtuose che altre» (Cortina 1996: 131).

Per esempio, l'uomo coraggioso si spaventa e anela la sicurezza solo quando è corretto farlo. Quando la situazione prevede sofferenza e dolore, il coraggioso lo percepisce e risponde in maniera chiara, audace, giacché è onorevole farlo così. Tutto ciò si trova nella sfera della virtù morale. Il timore, come dice lo stagirita, fa in modo che deliberiamo (Aristot. *Rhet.* II 5, 1383a 6–7). Così come afferma RACIONERO nelle annotazioni che accompagnano la sua traduzione della “Retorica” aristotelica: «questo riferimento al timore come segno di possibilità della prassi e come causa della deliberazione, è specialmente interessante per lo studio dell'antropologia di Aristotele e non figura tra i topici esaminati nelle *Etiche*» (Racionero 1994: 338, 83n). d'altro canto, l'uomo valoroso può patire l'influsso di molte credenze e di molti desideri. Se gli si dà una *παιδεία* adeguata, la sua conoscenza pratica maturerà. In ogni caso questa scelta è una risposta affettiva libera da qualsiasi altro esercizio di conoscenza pratica.

Un uomo valoroso mostra il suo carattere nello scegliere di sopportare il pericolo perché è onorevole farlo e non affronta il pericolo o per un'intelligente scelta dei mezzi. Per questo i pericoli subitanei mostrano meglio il carattere morale che i pericoli previsti. Quando si escludono preparativi e calcoli, il carattere morale è l'unico determinante. Questo non oppone la virtù morale alla deliberazione. Di fatto, la virtù morale acquisisce valore perché rende l'uomo capace di deliberare. Gli uomini valorosi sono forti nell'azione, però prima di arrivare all'azione essi sono tranquilli (Aristot. *EN* III 7, 1116a 9).

Il coraggio implica a giudizio del filosofo ellenico due sentimenti distinti, che sono il timore e la fiducia:

«Il coraggio, pur avendo per oggetto ardimenti e paure, non concerne in ugual modo entrambi, ma maggiormente le cose spaventose. Infatti chi è imperturbabile in queste e si rapporta ad esse come si deve è più coraggioso di chi tiene questa condotta nell'ambito di cose che ispirano sicurezza. Pertanto è per il fatto di far fronte alle cose dolorose che, come si è detto, si è chiamati coraggiosi. Per questo anche il coraggio è una cosa dolorosa [...] Nondimeno tutti ammetteranno che il fine che il coraggio persegue è piacevole; esso però è oscurato dalle circostanze [...] la morte e le fatiche saranno dolorose per l'uomo coraggioso, che anche le accetterà a malincuore, ma le aspetterà a piè fermo perché è bello o è turpe il non farlo» (Aristot. *EN* III 9, 1117a 29–b 9).

Il coraggio aristotelico si mostra in un campo di battaglia; il desiderio che deriva da questo timore è il desiderio di salvare la propria pelle. La ‘morte’ e le ‘ferite’ sarebbero gli avversari del coraggio nel campo di battaglia. Il coraggio, però, ha bisogno di questi nemici. Di conseguenza il coraggio non può risiedere in un termine medio come le altre virtù. Si tratta di una virtù complessa che implica due sentimenti distinti: timore e fiducia. Di fronte alla moderazione, che caratterizza gli ‘uomini di cuore’, nel caso degli ‘uomini d'animo’ il coraggio si mostra come una virtù complessa la cui struttura interna differisce molto da quella della moderazione: l'uomo moderato, padrone di sé stesso (*ἐγκρατής*), obbedisce alla ragione, però non come l'uomo prudente (*σώφρων*). Di fronte alla sicurezza e alla certezza, il coraggio implica la nozione di rischio o di audacia, però senza arrivare alla temerarietà ma piuttosto con il senso di colui che pensa “chi non risica, non rosica”. Correre il rischio, ‘rischiare’, è una «metafora di chi passeggia attraverso i rischi cercando caccia, visto che ci va a condizione di precipitarsi»,

secondo quanto si diceva nel vecchio dizionario di COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana* (1611). L'uomo agisce così in nome di un valore per mezzo del quale supera tutti i suoi simili, e la generosità umana si converte in metafisica.

Il credere in questo valore comune tra gli esseri umani che li porta ad agire, potrebbe forse indicare che nella "Poetica" aristotelica c'è un'affermazione della natura umana, un credere nel valore del λόγος umano messo in atto e di conseguenza un'affermazione del valore della deliberazione. Tre concetti messi in rapporto tra loro nella "Poetica" sono la chiave per la sua comprensione: 'arte' (τέχνη), 'imitazione' (μίμησις) e 'catarsi' (κάθαρσις). Nel transito dalla considerazione oggettiva di ciò che è estetico alle considerazioni rappresentative e soggettiva si devono segnalare due aspetti analitici del pensiero aristotelico: l'attenzione al processo psicologico della percezione estetica e la sua considerazione etica dell'attività artistica. Lo stagirita metteva l'immagine (φάντασμα) come elemento con il quale bisogna sempre fare i conti per la conoscenza; si preoccupa anche di se ogni impressione estetica debba contare con qualche senso umano, uno di quelli capace di rendere la composizione in parti: forse, la vista e l'udito. In "Problemi" (XIX 27, 919b 26) si interroga sui caratteri —strumentale o essenziale— dell'intervento di questi sensi, ma nello stesso tempo li separa; lì si domanda perchè solo l'udito, tra i sensi, ha espressività o carattere. Risponde osservando che le sensazioni auditive sono movimenti e che di conseguenza alludono ad azioni, possono possedere ἔθος, mentre ciò che è visivo non ha ἔθος. La mancanza di ἔθος, comunque, non impedisce alla vista di essere un senso percettore di bellezza. Così si dice nei "Topici" (VI 7, 146a 20–25) «il bello, ciò che è piacevole per la vista oppure per l'udito».

Presentati gli elementi principali che caratterizzano la razionalità pratica aristotelica —il bene (τὸ ἀγαθόν), l'immaginazione (φαντασία), il desiderio (ὄρεξις)— cercherò ora di connettere questi elementi con il proposito di offrire, qui di seguito, un quadro completo e unitario della teoria aristoteica della deliberazione, distinguendola in modo netto da quella conosciuta tradizionalmente come teoria del sillogismo pratico, visto che non è possibile ridurre l'intelligenza dell'azione alle premesse o alle conclusioni di un sillogismo, giacché l'uomo pensa possibilità e non fatti; l'azione si riferisce all'ambito nel quale vive l'uomo, un mondo di realtà singolari e cangianti che occupano quotidianamente gli uomini, trasformandosi in base alle nuove esperienze, deliberando e ponderando future azioni possibili.

3. Scelta

*Σε μερικούς ανθρώπους έρχεται μια μέρα
που πρέπει το μεγάλο Ναι ή το μεγάλο το Όχι
να πούνε. Φανερώνεται αμέσως όποιος τόχει
έτοιμο μέσα του το Ναι, και λέγοντάς το πέρα*

*πηγαίνει στην τιμή και στην πεποίθησί του.
Ο αρνηθείς δεν μετανιώνει. Αν ρωτιούνταν πάλι,
όχι θα ξαναέλεγε. Κι όμως τον καταβάλλει
εκείνο τ' όχι —το σωστό— εις όλην την ζωή του*

C. Kavafis, *Che fece... il gran rifiuto*

1. Teoria della deliberazione

In questo capitolo cercherò di ricostruire la teoria della deliberazione presente nel libro III dell’“Etica Nicomachea” alla luce di quanto visto nei capitoli precedenti. Alcuni elementi della teoria aristotelica della deliberazione sono stati presentati in precedenza, dove è apparsa questa questione nell’ambito, però, del libro VI della “Etica Nicomachea”. Di conseguenza, le pagine che seguono possono essere considerate, in parte, una sintesi conclusiva di quanto già detto.

Nell’“Etica Nicomachea” (III 3) l’ellenico illustra la natura della deliberazione. In primo luogo indica l’oggetto della stessa, che è il campo dell’etica e della politica e, più nel dettaglio, le azioni che in questo campo dipendono da noi (III 3, 1112a 21–31) e non si possono determinare in funzione di una *ἐπιστήμη*, ma che piuttosto appartengono all’ambito del *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* (III 3, 1112a 34–b 11). Con ciò, il nostro autore mette le basi per lo studio della deliberazione da un punto di vista etico e non solo tecnico.

Come sottolineato nel capitolo precedente, è l’intelletto pratico quello che presenta l’anima attraverso l’immaginazione dell’oggetto di azione che si considera soggettivamente come un bene. Per fare in modo che quest’oggetto si converta in principio di movimento è necessario l’intervento della facoltà deliberativa che converte l’oggetto rappresentato in scopo.

È l’intelletto pratico che cerca di controllare quali siano i mezzi per raggiungere il fine a cui tende la facoltà deliberativa. In questo modo, i mezzi costituiscono una catena il cui termine è il fine e il cui principio è raggiungibile da parte dell’agente (Aristot. *EN* III 3, 1112b 15–20). Ogni anello intermedio di questa catena è un giudizio intermedio riguardo al mezzo migliore per il seguente mezzo. A partire da tutto ciò è possibile estrarre più elementi dell’analisi aristotelica della deliberazione.

Il principio della deliberazione è il fine o causa finale dell’azione in quanto già oggetto

della facoltà desiderativa. Questo fine, il bene che muove l'azione, è il bene realizzabile: «Invece deliberiamo sulle cose che dipendono da noi e che sono oggetto d'azione [...] Ed ogni categoria di uomini delibera sulle cose che possono essere fatte mediante loro stessi [...] quelle cose che sorgono per opera nostra e non sempre nello stesso modo, su queste deliberiamo» (Aristot. *EN* III 3, 1112a 31–b 3). È lo stesso stagirita a concludere che «il deliberare ha luogo nelle cose che avvengono per lo più, ma di cui non si sa come finiranno, vale a dire nelle cose il cui esito non può essere determinato» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 7–9). Questo passaggio ci mostra due caratteristiche del principio della deliberazione. Prima di tutto una certa regolarità, che è condizione di possibilità della deliberazione, visto che senza di essa sarebbe impossibile stabilire la catena dei mezzi che ci permettono di concludere la deliberazione. In secondo luogo la contingenza, caratteristica intrinseca della deliberazione, visto che, come lo stesso filosofo greco dice, non si delibera circa ciò che è necessario (Aristot. *EN* III 3, 1112a 22–26; 1112b 1; VI 5, 1140a 30–31). Posto che il fine dell'azione è il principio della deliberazione, nemmeno ciò che è necessario può essere oggetto di deliberazione. Inoltre il filosofo ellenico nega che si possa deliberare riguardo a cose che non sono alla nostra portata (Aristot. *EN* III 3, 1112a 29–31; VI 5, 1140a 32), giacché non è possibile stabilire la catena dei mezzi da questo fine fino all'agente. Questo ci indica un fatto interessante: la deliberazione è aperta ad un possibile risultato negativo, all'impossibilità quindi di incontrare un mezzo per raggiungere il fine desiderato (Aristot. *EN* III 3, 1112b 23–25).

<i>Facoltà:</i>	Intelletto pratico		Facoltà desiderativa		Intelletto pratico + Facoltà desiderativa	
<i>Fase:</i>	Rappresentazione → Giudizio pratico		→	Desiderio	→	Deliberazione → Decisione → Azione
<i>Enunciato:</i>	(di x)	("x è un bene")		(mi propongo x come fine)		("y è il miglior mezzo per x") (desidero y) (faccio y)
<i>Osservazioni:</i>	Vero se lo fa il virtuoso, falso se lo fa il vizioso			Sottomesso o no alla ragione		Corretta se la fa il prudente

Figura 1. Teoria della deliberazione (Oriol 2004: 53)

Stabilito il fine, inizia il processo della deliberazione. Si tratta di trovare la catena dei mezzi che unisce questo principio con il mezzo più vicino all'agente. La deliberazione è necessaria per stabilire i mezzi che conducono al fine preposto, data l'esigenza di molteplici vie di accesso per arrivare al fine stesso. Così come «il medico non delibera se debba guarire» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 13), non si delibera sul fine, che è qualcosa di dato nella deliberazione, il suo principio, ma sui mezzi per raggiungere questo fine, mezzi che a loro volta si trasformano in fini dell'azione. I fini sono oggetto della virtù, i mezzi del ragionamento. La virtù morale è la causa della rettitudine della deliberazione, così come è sottolineato in questo testo:

«Ma la buona deliberazione è una forma di rettitudine della deliberazione (ὀρθότης τις ἐστὶν ἡ εὐβουλία βουλῆς). Perciò dobbiamo per prima cosa ricercare qual è la natura e qual è l'oggetto della deliberazione (ἡ βουλή ζητητέα πρῶτον τί καὶ περὶ τί). E poiché la rettitudine (ὀρθότης) si predica in più sensi, è evidente che non ogni rettitudine della deliberazione è la buona deliberazione. Infatti l'intemperante (ἀκρατής), vale a dire il malvagio (φαῦλος), se è abile raggiungerà col calcolo ciò che si è proposto. Di conseguenza si troverà ad aver deliberato correttamente (ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος), ma ad aver ottenuto un grande male. Ora, è correntemente ammesso che l'aver deliberato bene è un bene (δοκεῖ δ' ἀγαθόν τι τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι). Infatti tale rettitudine della deliberazione costituisce la buona deliberazione (ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία), quella rettitudine, cioè, che tende a raggiungere il bene (ἡ

ἀγαθοῦ τευκτική). Ma è possibile raggiungere il bene con un falso sillogismo (ψευδεῖ συλλογισμῶ); è possibile, cioè, raggiungere quello che si deve fare (ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν) ma non col mezzo con cui si deve, bensì che il termine medio sia falso. Di conseguenza non è ancora buona deliberazione neppure questa rettitudine per la quale si raggiunge ciò che si deve, ma non col mezzo con cui si deve. Inoltre si può raggiungere <ciò che si deve> dopo aver deliberato per molto tempo, o raggiungerlo rapidamente (ἔτι ἔστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ)» (Aristot. *EN* VI 9, 1142b 17–26).

I mezzi sono oggetto della ragione e del desiderio. PLATONE riferisce la distinzione fini-mezzi al concetto di fine ultimo e fa dipendere tutte le scelte dalla corretta determinazione del fine ultimo (Plat. *Lj*s. 218D–219D). Al contrario, ARISTOTELE affronta la questione dei fini e dei mezzi prescindendo dal problema del fine come ultimo o intermedio e non si riferisce mai al concetto di ‘fine ultimo’. In quanto fine generale, il fine non è oggetto di deliberazione. Tanto nell’*Etica Eudemia*” come nell’*Etica Nicomachea*” lo stagirita restringe il campo della scelta e della deliberazione alla scelta dei mezzi per un fine già dato. Di fatto, dice che non si sceglie un fine, per esempio essere felice, ma piuttosto si sceglie un’azione che conduce ad un fine (Aristot. *EN* III 2, 1111b 16–30). La deliberazione non è qualcosa che si realizzi in astratto ma che sempre si concretizza in una scelta privata.

Contrariamente a quegli autori che affermano che i mezzi sui quali si delibera sono universali (Belgum 1990: 210), in modo da farsi che sia il sillogismo pratico ciò che permetta concretizzare in un’azione individuale questo universale più vicino, non sembra che la deliberazione versi sull’universale. L’immaginazione presenta qualcosa necessariamente somigliante al desiderio e i mezzi che si connettono a questo fine sono anch’essi particolari, contingenti. È per questo che la deliberazione si distingue dal ragionamento scientifico. La differenza che ARISTOTELE stabilisce tra la prudenza e la scienza si basa precisamente sulla distinzione tra la conoscenza universale e quella privata o singola, rispettivamente (Aristot. *EN* VI 8, 1142a 23–28). Così, il mezzo che ci proponiamo per un fine è singolare, giacché «le azioni fanno parte delle cose particolari» (Aristot. *EN* III 1, 1110b 6–7). Nel sapere pratico le virtù dell’intelletto e quelle del carattere vanno insieme necessariamente. Entrambe coprono lo stesso ambito pratico, l’ambito della scelta:

«poiché la virtù (ἠθικὴ ἀρετὴ) è una disposizione che dirige la scelta (ἔξις προαιρετική), e la scelta è un desiderio deliberato (προαίρεσις ὁρεξις βουλευτική), per questo bisogna che il calcolo (λόγον) sia vero (ἀληθὴ) ed il desiderio retto (ὁρεξιν ὀρθήν), se la scelta è buona (προαρεσις σπουδαία), e che ci sia identità tra quello che il calcolo enuncia ed il desiderio persegue. Dunque questo pensiero e questa verità sono di ordine pratico (ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική)» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 22–26).

Qui il λόγος ἀληθής, il quale concorda con il desiderio, è evidentemente la virtù della parte deliberativa dell’anima, quindi, la φρόνησις. Il λόγος e la ὁρεξις sono componenti tanto della φρόνησις quanto della virtù etica. Di fatto, la virtù morale è una disposizione relativa alla scelta (ἔξις προαιρετική [...] ὠρισμένη λόγῳ) e la virtù intellettuale pratica, la φρόνησις, è vera solo se in accordo con il desiderio corretto. Dal punto di vista della scelta pratica, difficilmente si distinguono i due elementi. Ciò che realmente preoccupa ARISTOTELE è differenziare chiaramente il suo concetto di sapere pratico da quello platonico sottolineando la relazione con fattori razionali.

«Il principio dell’azione morale è dunque la scelta —principio nel senso di causa efficiente non di causa finale— ed i principî della scelta sono il desiderio ed il calcolo indirizzato ad un fine (λόγος ὁ ἕνεκά τινος). Per questo la scelta non è né senza intelletto e pensiero (νοῦ καὶ διανοίας), né senza una disposizione morale (ἠθικῆς [...]) ἔξεως). Infatti la condotta buona ed il

suo contrario nella prassi non esistono senza pensiero (διάνοια) e senza carattere (ἦθος)» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 31–35).

Questo “ragionamento orientato verso qualcosa” (λόγος ὁ ἔνεκά τινος) è stato recepito come “ragionamento che tende ad un fine”, “calcolo dei mezzi per raggiungere un fine” o “calcolo orientato ad un fine”. ARISTOTELE, in cambio, parla di λόγος ὁ ἔνεκά τινος per contrapporre questo λόγος a quello della ἐπιστήμη, della scienza che possiede la verità tecnica separata dal desiderio e dall’azione, non per significare che la φρόνησις ha come oggetto i fini o i mezzi (Natali 1989: 83). Questo è ciò che ARISTOTELE vuole caratterizzare come ragionamento pratico:

«Ma il pensiero di per sé non muove nulla, bensì il pensiero indirizzato ad un fine, vale a dire pratico. Questo comanda anche sull’attività poietica; infatti chiunque produce, produce in vista di un fine, e ciò che è oggetto di produzione non è il fine in senso assoluto —ma fine relativo e di qualcosa di determinato, bensì lo è ciò che è oggetto dell’azione morale. Infatti la buona condotta è fine in senso assoluto ed il desiderio ha questo fine per oggetto» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 35–b 4).

La φρόνησις svolge un ruolo predominante nel libro VI dell’“Etica Nicomachea” e si converte nell’oggetto dell’intero libro. Il λόγος del quale si parla qui viene identificato con la razionalità pratica, che coincide con l’attività della φρόνησις. Il nostro autore ha dichiarato così qual è la virtù della parte deliberativa dell’anima: la scelta. L’elemento sul quale questo testo insiste di più è la mescolanza di ragione e desiderio nella scelta, che viene denominato molte volte ‘desiderio deliberato’ (ὄρεξις βουλευτική), ‘intelligenza desiderosa’ (ὄρεκτικὸς νοῦς), ‘desiderio intelligente’ (ὄρεξις διανοητική). Scrive: «Per questo la scelta non è né senza intelletto e pensiero, né senza una disposizione morale. Infatti la condotta buona ed il suo contrario nella prassi non esistono senza pensiero e senza carattere» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 33–35). L’unione di intelletto e desiderio è la scelta o, più precisamente, il principio (ἀρχή) della scelta.

C’è da notare che su queste stesse linee lo stagirita fa un altro avvertimento interessante sulla scelta. Si riferisce all’impossibilità di deliberare sul passato: «Nulla poi di ciò che è passato è oggetto di scelta (οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονότος): ad esempio nessuno sceglie d’aver saccheggiato Ilio. Sul passato infatti neppure si delibera, ma su ciò che sarà e che è possibile (οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου), e il passato non può non essere stato. Perciò dice giustamente Agatone: “di una sola cosa anche Dio stesso è privato, / fare che ciò che è stato fatto non possa esistere”» (Aristot. *EN* VI 2, 1139b 5–11). E se non si può deliberare sul passato, contraddistinto dalla necessità, si arriva alla conclusione che la deliberazione riguarderà il futuro, ciò che è contingente e quello che può essere in un altro modo.

Il proposito del libro VI dell’“Etica Nicomachea” è studiare le virtù del pensiero, quindi, gli stati ottimali secondo cui il pensiero (διάνοια), “realizza la verità”. Il nostro autore distingue tra la realtà che persegue il pensiero e quella accorde al desiderio corretto e che dirige il pensiero all’azione (VI 2, 1139a 29–31). All’inizio del capitolo 3 di questo stesso libro, il filosofo ellenico riprende la discussione su queste virtù: «Riprendendo dunque da più indietro, parliamo di nuovo delle virtù dianoetiche. Poniamo che le disposizioni con le quali l’anima dice il vero, affermando o negando, siano in numero di cinque. Queste sono l’arte (τέχνη), la scienza (ἐπιστήμη), la saggezza (φρόνησις), la sapienza (σοφία) e l’intelletto (νοῦς). Col giudizio e l’opinione è infatti possibile cadere in errore» (Aristot. *EN* VI 3, 1139b 15–19).

I capitoli 3 e 4 del libro VI dell’“Etica Nicomachea” si occupano della ἐπιστήμη e della

τέχνη in rapporto con la φρόνησις. Qui lo stagirita descrive la natura del φρόνιμος, le cui caratteristiche sono le seguenti. In primo luogo essere capaci di deliberare bene riguardo a se stessi. In secondo luogo, essere capaci di deliberare non riguardo a fini privati, ma piuttosto sul buon modo di vivere la vita, quindi, sul modo di raggiungere la felicità. In terzo luogo il suo oggetto non sono le cose immutabili, come ciò di cui si occupa la scienza ma piuttosto le cose mutabili, che dipendono da noi. Quarto, queste cose non si verificano per dimostrazioni, visto che nel loro ambito qualsiasi cosa può essere in un altro modo. Quinto e viene di conseguenza, queste cose non sono in nessun modo tecnica, visto che la φρόνησις e la tecnica appartengono a generi distinti. Per ultimo, il suo fine non si differenzia dall'attività stessa, visto che questa è la εὐπραξία. Tutto questo dimostra, per dirlo con le parole di RICHARDSON (1997: 189), che «la deliberazione razionale si incarna essenzialmente nella persona che delibera e non si può astrarre da un insieme di relazioni tra proposizioni».

Lo stagirita considera la deliberazione dell'uomo prudente come un tipo di deliberazione applicata in senso generale (EN VI 5, 1140a 25–28) e la contrappone a quella di coloro i quali deliberano bene solo in senso parziale (EN VI 5, 1140 a 28–30) lasciando da parte il caso della τέχνη. Di seguito egli prende in analisi il rapporto tra la φρόνησις con la ἐπιστήμη per mostrarne le differenze. Tra gli argomenti esposti qui troviamo, in primo luogo, che la deliberazione non si riferisce a ciò che non può essere in un altro modo né a ciò che è necessario o impossibile. La scienza è un giudizio conclusivo che si verifica per dimostrazione. Al contrario, non ci può essere dimostrazione di ciò le cui premesse sono contingenti, visto che la conclusione lo sarà allo stesso modo. Questo basta per separare la scienza dalla prudenza, anche se entrambe sono ragionamenti che partono da premesse vere e hanno come termine conclusioni vere, però in un caso in forma dimostrativa e nell'altro in forma deliberativa. Rimarrà quindi da spiegare in che senso la deliberazione è un sillogismo, però non un sillogismo dimostrativo, visto che la dimostrazione non è solo un sillogismo corretto, ma piuttosto che la deliberazione, oltre a premesse vere, universali e necessarie (Aristot. *An. Po.* I 1–8) si compie grazie all'esercizio di una ἔξις che è il ὁρθός λόγος della deliberazione. La scienza si differenzia dall'arte in funzione della distinzione tra πράξεις e ποίησις (Aristot. EN VI 5, 1140b 6–7).

Il nostro autore chiarisce esplicitamente che non è accettabile l'opinione degli antichi secondo la quale la possessione della σοφία, la forma di teoria più elevata, che consiste nel conoscere davvero i principi della realtà e di ciò che si dipana da essi e che questo comporti necessariamente il possesso della φρόνησις e del sapere pratico (EN VI 7). Così, egli caratterizza la φρόνησις in opposizione alla σοφία: la φρόνησις si occupa, in primo luogo, delle cose umane e dell'oggetto della deliberazione; in secondo luogo, delle cose che possono essere in un altro modo; in terza analisi, delle cose che possiedono un τέλος, come lo possiede il bene pratico umano; quarto e ultimo, per la φρόνησις è più importante la conoscenza della seconda premessa, quella privata, e il fatto di arrivare ad una scelta personale, più che conoscere l'universale e i principi in maniera astratta. È da questo punto di vista, quello della φρόνησις, che si presenta l'opposizione tra la ἐπιστήμη e la σοφία.

«La saggezza ha ad oggetto le cose umane, vale a dire quelle cose sulle quali è possibile deliberare (ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι). Infatti noi diciamo che questo è per eccellenza il compito del saggio, deliberare bene (τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι), e nessuno delibera sulle cose che non possono essere altrimenti da quelle che sono (βουλευέται δ' οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν), né su quelle delle quali non vi è un fine (οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τι ἔστι), e questo sia un bene realizzabile (πρακτὸν ἀγαθόν). L'uomo che delibera bene in senso assoluto (ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλός) è colui che mira al migliore dei beni realizzabili per l'uomo secondo un calcolo (ὁ τοῦ

ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν). Né la saggezza ha per oggetto soltanto gli universali (τῶν καθόλου), ma deve conoscere anche i particolari (τὰ καθ' ἑκάστα): essa infatti dirige l'azione, e l'azione ha rapporto con i particolari (πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρῶξις περὶ τὰ καθ' ἑκάστα). Per questo certe persone sprovviste di conoscenze universali sono più capaci d'agire di altre che possiedono tali conoscenze (διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδόντων πρακτικώτεροι); e, tra gli altri, le persone d'esperienza (οἱ ἔμπειροι). Se uno infatti conoscesse che le carni leggere sono facili a digerirsi e salutari, ma ignorasse quali carni sono leggere, non produrrà salute, ma la produrrà piuttosto chi sa che le carni d'uccello sono [leggere e] salutari. La saggezza dirige l'agire (ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ); di conseguenza deve possedere ambedue le conoscenze, o di preferenza quella concernente i particolari. Ma anche qui una sarà architettonica» (Aristot. *EN* VI 7, 1141b 8–22).

Di seguito affronta un problema importante, la relazione tra il sapere dell'uomo politico ed il sapere pratico dell'individuo (*EN* VI 8). Ci presenta qui una serie di distinzioni tipiche delle opinioni popolari, le quali riflettono la struttura istituzionale e la politica della società atenese del suo tempo:

«La politica e la saggezza sono una medesima disposizione (ἕξις), anche se non hanno la medesima essenza. Della saggezza che ha ad oggetto la città una forma, in quanto architettonica, è saggezza legislativa (φρόνησις νομοθετικὴ), l'altra, in quanto concerne i particolari, prende il nome che è comune a tutte e due le parti: quello di saggezza politica (πολιτικὴ). Essa dirige l'agire, è cioè atta a deliberare (αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ). Infatti il decreto è oggetto dell'azione politica, essendo la conclusione di una deliberazione. Perciò soltanto di uomini che operano in questo modo concreto si dice che fanno politica; soltanto costoro infatti agiscono come gli artigiani.

Ma correntemente si crede anche che saggezza sia soprattutto quella che ha per oggetto la persona singola, cioè l'individuo (περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα); e questa assume il nome comune (τὸ κοινὸν ὄνομα), quello di saggezza (φρόνησις). Delle altre forme di saggezza una ha preso il nome di economia, un'altra di legislazione, un'altra ancora di politica, e di quest'ultima una forma è deliberata, l'altra giudiziaria. Dunque una forma di conoscenza consisterà nel sapere ciò che è bene per noi. Ma è una forma molto diversa dalle altre. Ed è opinione comune che chi conosce le cose che lo riguardano è saggio (δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι), mentre i politici attendono a molte faccende» (Aristot. *EN* VI 8, 1141b 23–1142a 2).

Sembrerebbe che la forma di saggezza per antonomasia sia quella che si riferisce all'individuo, la φρόνησις. Non è questa, ma piuttosto il sapere pratico rapportato alla πόλις la cosa più importante. In questo testo differenzia la politica in 'legislativa' e 'politica' (b 24–26), mentre più in là, la differenza in 'deliberativa' e 'giuridica' (b 32–33). Alla fine del testo appare anche l'economia.

La posizione aristotelica nei capitoli 12 e 13 del libro VI dell'«*Etica Nicomachea*» può riassumersi così. In primis, per una scelta virtuosa sono necessari, allo stesso modo, ἀρετὴ e φρόνησις. In secondo luogo, non è possibile possedere uno dei due elementi in una delle due parti dell'anima a cui appartengono senza possederlo, allo stesso tempo, nell'altra parte dell'anima, quindi, nessuno può essere φρόνιμος senza un equilibrio delle passioni dell'anima né può essere equilibrato nelle proprie passioni senza possedere φρόνησις. Terzo, tanto la ἀρετὴ quanto la φρόνησις comportano un rapporto di concordia e collaborazione tra ragione e desiderio, anche se questa relazione di collaborazione è diversa nel caso della determinazione del fine e nella determinazione dei mezzi per raggiungere questo scopo.

Nella determinazione dei mezzi, la deliberazione razionale stabilisce quali sono i modi efficaci di raggiungere un certo fine, quindi, collega il fine da raggiungere con le azioni il cui

compimento dipende da noi, così come mostra l'“Etica Eudemia” (II 10, 1227a 15–18). Il desiderio di raggiungere queste azioni e i movimenti corporali originati dallo stesso desiderio, che è causa motrice, secondo quanto detto nell'“Etica Nicomachea” (VI 2, 1139a 31), non si presenta se non nel caso in cui la ragione abbia creato la connessione necessaria tra questo mezzo, in questa situazione particolare, e il fine desiderato. Di conseguenza, il desiderio si mette d'accordo (κατά, 1113a 12) con la ragione per quanto riguarda i mezzi. Il passaggio dal desiderio dello scopo al desiderio dei mezzi è mediato da un'analisi razionale che il nostro autore qualifica come la ζήτησις di un termine medio.

La deliberazione non può essere prolungata all'infinito. Il fine della deliberazione non è marcato dalla percezione, perchè essa percepisce solo ciò che è singolare. Lo stagirita spiega così il termine della deliberazione: «ciascuno smette di ricercare come agirà quando ha ricondotto a sé il principio <della sua azione>, vale a dire alla parte dominante di sé» (Aristot. EN III 3, 1113a 6). D'altro canto, anche la deliberazione può concludersi in maniera errata. È possibile deliberare male, cioè non fermarsi al miglior mezzo. Tra le altre cause, questa si deve al precipitarsi nel voler concludere la deliberazione. È il caso della ἀκρασία. Recentemente si è messa in rilievo l'importanza filosofica di questo concetto: «la *akrasía* è interessante perchè spezza l'unità della persona, sottolineando una complessità e profondità del fenomeno umano sconosciuta in altri ambiti naturali. Questa rottura non è sporadica, ma, a nostro giudizio, permanente e strutturale. La *akrasía* rivela una frattura incancellabile tra gli ideali della conoscenza etica e la realizzazione di questi stessi ideali, che non solo è propria di alcuni momenti o determinati caratteri, ma anche costante ed universale. La *akrasía* è una manifestazione di una tensione essenziale nell'uomo, della sproporzione strutturale tra le sue esigenze desiderative e razionali e la sua capacità, in concreto la sua capacità di coerenza pratica» (Oriol 2004: 23). Il trattamento aristotelico nei confronti della ἀκρασία possiede un valore pragmatico per interpretare la teoria dell'azione dello stagirita: «Il problema della debilità morale (*akrasia*) non è un problema periferico nell'insieme dell'etica aristotelica, ma piuttosto un problema così centrale che la meditazione su questo ha portato Aristotele a rimodellare tutta la sua teoria sull'azione umana» (Montoya 1983: 239).

Alla deliberazione (βούλευσις) segue la scelta (προαίρεσις). La scelta (προαίρεσις), che indica o l'intenzione o il 'proposito' per agire, o la 'scelta' che suppone necessariamente l'azione, è un'operazione dell'intelletto pratico che rende efficace la volontà portandola fino all'azione (πρᾶξις) e comprende il desiderio, ragionevole (βούλευσις) o no, e una deliberazione (βούλευσις), che è un calcolo sui mezzi per raggiungere il fine che quello propone (Aristot. EN VI 2, 1139a 31–33). La scelta è un 'desiderio deliberato' (βουλευτική ὀρεξις) (Aristot. EN III 3, 1113a 10). Contrariamente a quegli autori che considerano il concetto di προαίρεσις semplicemente come un tipo di desiderio, posteriore alla deliberazione (Allan 1955: 334), la scelta esprime da una parte la trasmissione del desiderio dal fine fino al mezzo deliberato, mentre da un'altra parte implica l'esclusione deliberativa delle altre alternative considerate nella deliberazione.

Presentato il rapporto tra i concetti di βούλευσις e di προαίρεσις, così come la centralità della φρόνησις nell'ambito del libro VI dell'“Etica Nicomachea”, vorrei chiudere questo ripasso mettendo brevemente in rilievo l'esame che il filosofo ellenico realizza nell'“Etica Nicomachea” (EN VI 9–11) delle tre virtù dianoetiche: εὐβουλία (VI 9), σύνεσις (VI 10) e γνώμη (VI 11). Si tratta di virtù rapportate alla φρόνησις: esse cercano di coniugare il particolare a ciò che è generale, rinunciano a certezze assolute, non si possono insegnare come s'insegna una scienza, perchè hanno bisogno di esperienza. Il loro trattamento è obbligatorio, visto che queste virtù ci danno orientamenti generali per scegliere nella vita. È GADAMER chi ha messo in risalto il carattere ermeneutico di queste virtù. Tutte e tre sono virtù

ermeneutiche, visto che «la filosofia ermeneutica non è una posizione assoluta, ma la via dell'esperienza» (*VM* II 399).

La 'buona deliberazione' (εὐβουλία), la 'comprensione' (σύνεσις) e la 'massima' o 'giudizio' (γνώμη), messe in relazione con la 'prudenza' (φρόνησις) sono virtù dianoetiche, proprie quindi della razionalità, però nell'analisi del filosofo ellenico acquistano un valore morale. Tutte queste virtù, dice lo stagirita sono applicabili alle persone stesse, perché «tutte si rivolgono alla stessa cosa (εἰς τὰ αὐτὸ τείνουσαι)» (Aristot. *EN* VI 11, 1143a 25), quindi, alla considerazione dei problemi contingenti della ἔξις, «sulle quali si può dubitare e deliberare» (περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλευσάιτο)» (Aristot. *EN* VI 10, 1143a 6).

La φρόνησις aristotelica si associa alla 'buona deliberazione' (εὐβουλία), che consiste in «una rettitudine riguardante ciò che è utile per raggiungere il fine di cui la saggezza è una rappresentazione vera (οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστίν)» (Aristot. *EN* VI 9, 1142b 32–34). La funzione della εὐβουλία consiste in apportare la maggior correzione (ὀρθότης) possibile nella ricerca dei mezzi. In questo senso, la 'buona deliberazione' (εὐβουλία) «implica qualcosa di più che la risoluzione di un caso conflittuale: “costituisce” razionalità, conforma la razionalità. Di modo che la dialettica non costituisce un *metodo*, bensì una *hécxis*, un “modo di essere”, nello stesso senso come Aristotele descrive la *phrónesis*» (García Santos 2003: 107).

La φρόνησις aristotelica si associa, in secondo luogo, alla σύνεσις e in conclusione alla γνώμη, riferite entrambe all'azione, un'azione discriminante che consiste «nel servirsi dell'opinione per giudicare di quelle cose intorno a cui v'è la saggezza, quando un altro parla, e nel giudicare bene (ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς)» (Aristot. *EN* VI 10, 1143a 13–15). Sono come lo specchio nel quale si riflettono certi aspetti della deliberazione.

La 'comprensione' (σύνεσις) è considerata dal filosofo ellenico come una forma di giudizio morale nel quale, a differenza della prudenza, non si tratta di sé stesso ma di un altro, di modo che esiste comprensione quando uno è riuscito a spostare il giudizio alla situazione concreta nel quale deve agire l'altro. La 'prudenza' (φρόνησις) si discosta dalla 'comprensione' (σύνεσις) perché è prescrittiva, mentre il compito della 'comprensione' «è soltanto giudicativo (κριτικὴ μόνον)» (Aristot. *EN* VI 10, 1143a 10) «quando un altro parla (ἄλλου λέγοντος)» (Aristot. *EN* VI 10, 1143a 15).

Le uniche regole che la πράξις accetta per se stessa ricevono il nome di 'giudizi' o 'massime'. Questi sono i modi che la πράξις adotta per compensare la carenza che la distingue dalla ποίησις, che dispone di tecniche che si possono insegnare e verificabili. I 'giudizi' o 'massime' articolano il nesso tra λόγος e πράξις, tra πράξις e ποίησις. La nozione di 'giudizio' – massima' (γνώμη) appare associata ad altri due tipi di riflessione morale: il 'buon giudizio' (εὐγνώμη) e il 'giudizio comprensivo' (συγγνώμη). La prima designa la capacità di giudicare in maniera corretta ed equa, però chi possiede buon giudizio è disposto a riconoscere il diritto della situazione concreta dell'altro, per questo propende per il 'giudizio comprensivo' (συγγνώμη). Ha un buon giudizio chi ha vissuto tanto, l'uomo di esperienza. Per tanto il filosofo ellenico sostiene che queste virtù «s'accompagnano alle età (ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν)» e che «occorre tenere in considerazione le parole e le opinioni delle persone d'esperienza (τῶν ἐμπείρων) e dei vecchi o dei saggi, non meno delle dimostrazioni. Essi infatti dall'esperienza hanno occhi che permettono loro di vedere correttamente (ἐκ τῆς ἐμπειρίας)» (Aristot. *EN* VI 11, 1143b 8–13).

Il ‘giudizio’ o ‘massima’ (γνώμη), come da definizione nella “Retorica” (II 21, 1394a 21–28), «è un’enunciazione (ἀπόφανσις), che tuttavia non verte su cose singolari (περὶ τῶν καθ’ ἑκάστων), come “di che natura è Ificrate”, bensì su cose universali (καθόλου); ma non su tutte, per esempio che “il retto è contrario al curvo”, bensì su tutte quelle che hanno a che fare con le azioni (περὶ ὧν αἱ πράξεις εἰσὶ), ossia quelle che possono essere scelte (αἰρετὰ) o fuggite in rapporto all’agire (πρὸς τὸ πράττειν). Per cui, poiché il <discorso> che verte su tali cose è un entimema (τὸ ἐνθύμημα), se si elimina il sillogismo (συλλογισμός), all’incirca le conclusioni e i principi degli entimemi sono massime (γνώμαί)».

Si tratta di un’asserzione universale che verifica ciò che all’oratore sembra, rispetto ad un caso particolare, per il fatto che essa esercita sulla platea l’autorità della saggezza comunemente accettata. Il filosofo ellenico sostiene da una parte che tutte le massime sono entimemi, a volte completi altre incompleti. Dall’altra parte limita il campo di validità delle massime a quelle «che possono essere scelte o fuggite in rapporto all’agire». Con questo, ciò che il nostro autore vuole dire è che, in primo luogo, le massime hanno solo un valore dialettico e che, in secondo luogo, la sfera propria dell’applicazione delle massime appare limitata alla sfera dell’oratoria politico–deliberativa, dove la scelta o il rifiuto di un’azione possibile costituisce l’essenza del consiglio

Come egli stesso sostiene, «bisogna andare a caccia di esse [le massime]» (Aristot. *Rhet.* II 21, 1395b 4). L’utilità delle massime è doppia: da una parte «rende i discorsi conformi ai caratteri (ἡθικοὺς γὰρ ποιεῖ τοὺς λόγους)» (Aristot. *Rhet.* II 21, 1395b 12–13). Conviene usare massime quando «o il carattere debba essere fatto apparire come migliore, o <la massima> sia proferita in modo patetico» (Aristot. *Rhet.* II 21, 1395a 22–23). Da un’altra parte le massime sono di grande utilità perchè riescono a dire universalmente agli ascoltatori quello che singolarmente in precedenza avevano già compreso. L’efficacia convincente delle massime si trova nel fatto che proporzionano i fondamenti della *pre-comprensione* umana, giacché sono capaci di «calcolare quali cose <gli ascoltatori> si trovino a supporre in precedenza (προϋπολαμβάνοντες), e così parlare in universale intorno a esse (περὶ τούτων καθόλου λέγειν)» (Aristot. *Rhet.* II 21, 1395b 10). Le massime danno orientamenti generali in accordo con i quali dirigiamo la nostra vita e le azioni politiche. Nell’“Etica Nicomachea” (VI 10, 13) questi orientamenti sono alla base della struttura della riflessività razionale della prassi.

Da questa considerazione deriva il concetto kantiano di ‘massima’. Il concetto kantiano di ‘massima’ è la massima soggettiva del volere secondo il quale si agisce veramente. L’esame dettagliato delle massime fa parte dell’antropologia in quanto scienza empirica, mentre il compito dell’etica è quello di formulare leggi obbiettive con le quali le massime della prassi reale combaciano raramente. Le massime non servono semplicemente come regole ma piuttosto la validità di una massima dipende dalla sua posizione o accettazione. Le massime nascono nel campo dell’esperienza, esigono essere osservati nella prassi della vita, però mancano del rigore e della rigidità della legge, si possono accettare o no. Avere una massima è più un segno pratico di saggezza che di costrizione.

Le massime, che rappresentano regole di azione concreta, vengono imposte soggettivamente. Non hanno validità obbiettiva come le leggi. Si basano nell’ambito e nell’esercizio attivo. È vero che nascono con la cooperazione della ragione, però sono esente da qualsiasi tipo di obbligatorietà diretta e incondizionata. Hanno a che vedere con la scelta tra fini differenti. In KANT ‘massima’ e ‘interesse’ tracciano la forma di una ragione pratica finita. Secondo questo autore l’interesse designa la categoria generica di un orientamento nel mondo che la ragione guida in accordo con regole, che si presentano come massime visto che sono soggettivamente limitate e casuali e meritano il nome di leggi solo quando si cancella questo

limite. Di conseguenza, le massime hanno solo validità soggettiva; devono la loro validità alla posizione o accettazione esplicita da parte del soggetto che agisce; si riferiscono alla prassi reale di un soggetto empirico dell'azione, regolando i fini in situazioni concrete. Le massime non sono quindi regole secondo le quali l'azione si sviluppa oggettivamente, ma piuttosto sono le regole proprie dell'azione.

Formulare una massima significa seguire una regola concreta, accettata soggettivamente ed elaborata intenzionalmente. Il fatto che la massima sia considerata come regola di applicazione dipende dall'azione stessa. La massima non formula una regola alla quale l'azione è subordinata. Le massime non sono regole formulate positivamente. Le massime sono valide solo man mano che vengono osservate. Per tanto le massime non posso ricorrere a nessuna istanza di validità indipendente dall'azione. È necessario tenere conto della soggettività e della contingenza empirica delle massime. Visto che la massima è la regola soggettiva dell'azione che prescrive, continuamente ed in maniera uniforme, la scelta tra i fini, ogni azione che rincorre fini deve poter essere regolata da massime. L'ambito delle massime è quindi quello dell'azione. Nelle massime si sviluppa liberamente la razionalità dell'azione come ricerca di fini.

La complementarità tra la nozione aristotelica e quella kantiana di massima, di cui ho fatto breve accenno qui, renderebbe palese la necessaria articolazione di fatticità e critica. Questo problema, che è stato preso in considerazione in un recente studio sul possibile recupero di KANT per l'ermeneutica, specialmente a partire dalla "Critica del giudizio", l'estetica e la pragmatica della libertà e la tradizione umanistica (Conill 2006a: 19–90), mostrerebbe anche fino a che punto sia possibile, oltre che necessario e utile, mettere insieme in combinazione l'etica di ARISTOTELE e KANT, le fatticità dell'esperienza vitale e storica e la riflessione critica, con lo scopo di superare il procedimentalismo etico come unica via per difendere la riflessione etica critica. «In questa nuova figura vengono corretti vicendevolmente gli inquadramenti etici di Aristotele e Kant, in modo tale da poter risultare fecondo per ispirare i dibattiti contemporanei» (Conill 2006a: 151; 203–214), quindi, come suggerisce lo stesso CONILL, «la riflessione etica critica esige una dimensione ermeneutica e, a sua volta, l'ermeneutica esige riflessione critica; alla fine, le due esigenze convergono: l'ermeneutica deve essere critica e la critica deve essere ermeneutica» (Conill 2006a: 211).

Esposta, così la rilevanza della teoria aristotelica della deliberazione per configurare una razionalità pratica partendo da una dimensione ermeneutica, e con lo scopo di superare interpretazioni restrittive della teoria aristotelica della deliberazione che convertono il sillogismo pratico nel modello della deliberazione, approfitterò, nel capitolo che segue, per esporre alcune critiche alla teoria del sillogismo pratico e svincolarlo dalla teoria aristotelica della deliberazione.

2. Teoria del sillogismo pratico

ARISTOTELE utilizza il termine *συλλογισμός* nel campo teorico per indicare ciò che secondo la definizione presente negli "Analitici Primi" (I 1, 24b 18–20) è una deduzione in generale più che un 'sillogismo' in senso stretto: «Il sillogismo, inoltre, è un discorso in cui, posti taluni oggetti, alcunché di diverso dagli oggetti stabiliti risulta necessariamente, per il fatto che questi oggetti sussistono». In "Analitici Primi" (I 23) il nostro autore cerca di dimostrare che tutte le deduzioni fatte a partire da questa definizione devono svilupparsi nello schema delle tre figure sillogistiche.

In molti passi della sua opera l'elleno offre un tipo di spiegazione dell'azione che non si

adatta alla teoria della deliberazione descritta. Questa teoria ha ricevuto tradizionalmente il nome di “teoria del sillogismo pratico”, sebbene, come dice KENNY (1979: 111), lo stagirita non ha mai parlato nei suoi testi di un “sillogismo pratico”. È vero che l'autore ellenico utilizza il termine *συλλογισμός* per riferirsi ai ragionamenti pratici. Per esempio nell’“Etica Eudemia” (II 11, 1227b 24–25) afferma che lo scopo non ha né *συλλογισμός* né *λόγος*. Nell’“Etica Nicomachea” (VI 9, 1142b 22) si dice che è possibile raggiungere il bene attraverso un ‘ragionamento falso’ (*συλλογισμός ψευδής*). D’altro canto, secondo KENNY (1979: 111), l’espressione ‘ragionamenti di ordine pratico’ (*συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν*), così come la presenta lo stagirita (Aristot. *EN* VI 12, 1144a 31), è fonte di confusione.

Da una parte non solo sono più gli esempi di sillogismo pratico che presenta il filosofo ellenico —una decina— che i riferimenti teorici allo stesso ma anche vero che in molte occasioni gli esempi sembrano non corrispondere alla teoria, come segnala giustamente BROADIE (1974: 19). Inoltre, secondo MILO (1966: 56) la rigidità degli esempi di sillogismo pratico è tale da farli sembrare difficilmente applicabili nella teoria. Da una parte l’uso della nomenclatura tecnica suggerisce che il filosofo ellenico concepisce il sillogismo pratico come qualcosa di strumentale, analogo al ragionamento descritto negli “Analitici Primi”. Esistono, per tanto, forti dubbi rispetto al fatto che nel contesto dell’etica aristotelica il sillogismo pratico è la forma del ragionamento pratico in generale e della deliberazione in particolare. È in questo modo che lo hanno rilevato HARDIE (1968: 249), per il quale il sillogismo pratico non è parte della deliberazione e, più recentemente, COOPER (1975: 24), che ha proposto un modello alternativo, secondo il quale il sillogismo pratico segue cronologicamente la deliberazione e consiste nell’applicazione del risultato di questa —la scelta di un determinato tipo di azioni— nel caso particolare. Nella stessa linea di pensiero troviamo MONTOYA (1983: 242), che afferma: «la teoria del sillogismo pratico è tanto logicamente quanto cronologicamente posteriore alla deliberazione e sembra essere stata forgiata di proposito per dare una risposta al problema della debilità morale». Altri autori, però, sostengono che il sillogismo pratico serve a dare un modello teorico all’azione umana, come NUSSBAUM (1978: 205). Tutti questi approcci sembrano plausibili ed utili; però equiparare la deliberazione al sillogismo pratico risulta molto limitato. Forse le ragioni che hanno condotto nella modernità a tali equiparazioni —o riduzioni— della teoria aristotelica della deliberazione alla teoria del sillogismo pratico potrebbero trovarsi nelle parole di MUGUERZA: «la filosofia —prima *ancilla theologiae*— si appresta oggi a diventare *ancilla scientiae* [...] risulta quasi un topico obbligato avvertire in che modo un interesse unilaterale per i problemi della *conoscenza* possa presagire un futuro oscuro per l’umanità se allo stesso tempo non si presta un’attenzione simile ai problemi posti dall’*azione* umana» (Muguerza 1977: 19).

Nelle pagine che seguono cercherò di rispondere alla domanda riguardo a se sia o no possibile sostenere che anche il sillogismo pratico segue le stesse norme e se le tre figure sillogistiche degli “Analitici Primi” costituiscono anch’esse una regolazione del ragionamento pratico che il filosofo greco presenta nel momento in cui affronta il problema della teoria della deliberazione. L’interpretazione che cercherò di giustificare è quella che la deliberazione sia un tipo di ragionamento pratico e non sillogistico. Considero, così come ha rilevato RICHARDSON nel suo eccellente libro *Practical Reasoning about Final Ends* (1997), che «ci si infila in una strada senz’uscita se si pensa al sillogismo pratico come il modello della deliberazione. Per trovare un’uscita c’è da evitare di dare tanta importanza al sillogismo pratico» (Richardson 1997: 34). Forse la teoria aristotelica della deliberazione ci dà un modello più ampio di razionalità partendo dal quale è possibile una miglior comprensione dell’azione rispetto alla spiegazione che ci offre il sillogismo pratico. Questo servirà a dimostrare, per dirlo con parole di FRAJÓ (2006: 87), che «la razionalità moderna non si estingue nel razionalismo cartesiano o hegeliano, né nella razionalità tecnico–strumentale. L’eredità che ci arriva è più complessa e ricca. La

modernità è un umanesimo».

Il sillogismo pratico non motiva l'azione da solo, non ne è capace. Nello schema che spiega il sillogismo pratico, il desiderio è assente ed è lo stesso autore ellenico a sostenere che la conoscenza morale si acquisisce non grazie ad una mera ricerca speculativa, ma grazie ad abitudini, per carattere (Milo 1966: 94). In *De Memoria et Reminiscentia* (2, 453a 7–14) lo stagirita afferma che la deliberazione è una ‘una specie di sillogismo’ (συλλογισμός τις), non un vero sillogismo. Entrambi condividono il fatto di essere due forme di ζήτησις. Il nostro autore afferma, in molti passaggi che la deliberazione è una ζήτησις. Questo ci permetterebbe di sostenere l’idea che «il sillogismo pratico è una rappresentazione formale del processo psichico che genera l’azione» (Natali 1989: 149). La deliberazione è la ricerca del termine medio (Aristot. *An. Po.* II 2), ricerca che non necessariamente deve svilupparsi in maniera sillogistica, ma piuttosto coincide con il momento congetturale del sapere pratico nel quale ARISTOTELE tanto insiste. Si aggiunga che «la maggioranza delle deliberazioni che riteniamo razionali resistono ad essere formalizzate» (Richardson 1997: 41).

Per difendere la mia tesi mi occuperò, in primo luogo, delle analogie tra le due forme di sillogismo. In secondo luogo, esaminerò la natura e la funzione delle due premesse del sillogismo pratico e delle conclusioni. In terza, ed ultima analisi, presenterò una valutazione globale della teoria del sillogismo pratico, distinguendolo dalla teoria aristotelica della deliberazione. Solamente alla fine si vedrà l’importanza pratica della mia difesa della teoria aristotelica della deliberazione nei confronti dell’elevato numero di dottrine filosofiche fortemente influenti nell’attualità, che riducono l’arrivo al sapere pratico ad una comprensione unicamente analitica dello stesso. In rapporto con queste interpretazioni riduttive «probabilmente si ha bisogno di quello che J. Muguerza ha chiamato “un cordiale abbozzo di ragione”» (Fraijó 2006: 33); sono necessarie insomma, «forme generose di razionalità» (Fraijó 2006: 87). Non è possibile, con semplice ragionamento logico, trascendere l’ambito della scelta, passare dai fatti al fare. Inoltre, nessuno ragiona in questa maniera nel momento di scegliere come deve agire (Ramírez 2003c: 226). Detto meglio, come dimostrerò nella seconda parte del mio studio, è la deliberazione retorica che si occupa di decidere ciò che è conveniente nell’operare.

Il filosofo ellenico confronta il ragionamento scientifico con quello pratico, dimostrando con esso che ci sono analogie rilevanti tra i due. In molte occasioni, il nostro autore si serve di termini tecnici estrapolati dal vocabolario della logica per descrivere fasi o elementi del ragionamento pratico. Lo stagirita afferma che il sillogismo pratico si divide in ‘due tipi di premesse’ (δύο τρόποι τῶν προτάσεων), una ‘universale’ (καθόλου) e l’altra ‘particolare’ (κατὰ μέρος ο καθ’ ἕκαστα). Tali protasi sono qualificate anche in maniera più generale come due ‘consapevolezze’ (ὑπολήψεις), e se si ripete due volte quella ‘particolare’ (καθ’ ἕκαστα) si riferisce alle ‘azioni pratiche’ (τὰ πρακτικά) (Aristot. *EN* VI 7, 1141b 14–21; VI 8, 1142a 20–23; VII 3, 1146b 35–1147a 5; *EE* II 10, 1226b 23; *An.* III 11, 434a 16).

Nell’“Etica Eudemia” (II 10, 1227b 8) e nell’“Etica Nicomachea” (VI 12, 1144a 32) dice che la prima premessa è un ‘principio’ (ἀρχή) che consiste, come afferma nei “Metafisici” (VII 7, 1032b 5) e in “Sull’anima” (III 11, 434a 16), in un ‘ragionamento che è nell’anima’ (λόγος ἐν τῇ ψυχῇ). Questo ‘ragionamento’ (λόγος) viene qualificato in diversi modi, alcuni generali, altri più specifici: è un ‘oggetto di riflessione’ (διανοητόν: Aristot. *MA* 6, 700b 24), una ‘tesi’ (θέσις, θέμενοι: Aristot. *EN* III 3, 1112b 15) e, più precisamente, una ‘posizione’ o ‘ipotesi’ (ὑπόθεσις: Aristot. *EN* VI 12, 1144a 33–36; *EE* II 11, 1227b 25. 29–30). La seconda premessa è un ‘termine estremo’ (ἔσχατον ὅρος: Aristot. *EN* VI 8, 1142a 26), un ‘oggetto di calcolo razionale’ (λογιζόμενος: Aristot. *EE* II 10, 1226a 33–b 2; *An.* III 11, 434a 7–10; *MA* 7, 701a

26–28), e oggetto di ‘ricerca’, ‘investigazione’ (σκέψις: Aristot. *EE* II 10, 1226b 28; 1227a 10–12; II 11, 1227b 13–18) e ‘riflessione intellettuale’ in generale (νοήσις: Aristot. *Metaph.* VII 7, 1032b 17). Inoltre, essa deriva dalla ‘sensazione’ (αἴσθησις: Aristot. *EN* VI 8, 1142a 27, 1143b 5). Il termine medio è oggetto di ‘ricerca’ e ‘analisi’ (ζήτησις, ἀνάλυσις: Aristot. *EN* III 3, 1112b 20, 22, 23–24, 28–29, 1113a 5, VI 9), di ‘delimitazione’ e ‘giudizio’ (ἀφορισμένον, κριθέν: Aristot. *EN* III 3, 1113a 3–4). La ‘conclusione’ è qualificata come συμπεράσμα (Aristot. *EN* VII 3, 1147a 27; *MA* 7, 701a 11–12, 20, 23).

Insieme all’“Etica Nicomachea” (III 3), nell’“Etica Eudemia” (II 10) si trova un’ampia discussione sulla scelta deliberata (προαίρεσις). Quest’ultimo testo ci offre alcuni dati importanti per comprendere la natura della prima premessa del sillogismo pratico. Tanto nell’“Etica Eudemia” come nell’“Etica Nicomachea” il nostro autore nega che scelta (προαίρεσις) e opinione (δόξα) possano uguagliarsi. Nell’“Etica Nicomachea” (III 2, 1112a 11) rifiuta di occuparsi del problema secondo il quale la δόξα precede la scelta, mentre nell’“Etica Eudemia” affronta la questione. Uno degli argomenti con i quali esclude l’uguaglianza tra la προαίρεσις e la δόξα è il seguente:

«Nessuno si propone alcun fine, bensì i mezzi che conducono al fine. Ad esempio nessuno si propone di essere in salute, bensì di camminare o di star seduto in vista della salute; né di essere felice, ma di arricchirsi o di affrontare un pericolo in vista dell’esser felice. E in generale è evidente che sempre chi fa un proponimento si propone qualcosa e in vista di qualcosa; vi è dunque da un lato ciò in vista di cui ci si propone un’altra cosa, dall’altro lato ciò che si propone in vista di un’altra cosa. Si vuole soprattutto il fine, e si opina, ad esempio, di dover aver salute e star bene. Perciò è evidente che il proponimento è una cosa diversa dall’opinione e dalla volontà. La volontà e l’opinione riguardano infatti soprattutto il fine, mentre invece il proponimento non lo riguarda» (Aristot. *EE* II 10, 1226a 7–17).

Dato che scegliere significa scegliere una cosa invece che un’altra lo stagirita ammette nell’“Etica Eudemia” (II 10, 1226b 23) l’esistenza di un’assunzione del perché’ (ὑπόληψις τοῦ διὰ τί), che in questo contesto significa assumere una causa finale. Di questa consapevolezza del fine è sede la parte deliberativa dell’anima, non la parte scientifica e contemplativa, come si dice in questo testo:

«Infatti facoltà deliberativa è quella parte dell’anima che sa vedere una causa» (Aristot. *EE* II 10, 1226b 25–26).

Il possesso della causa finale è condizione necessaria per fare in modo che esista deliberazione:

«e il fine è un tipo di causa: infatti ciò per cui si agisce è una causa. E diciamo causa ciò in vista di cui esiste o avviene qualcosa, come il trasporto di sostanze è la causa del viaggiare, se è per questo che si viaggia. Perciò coloro che non hanno alcuno scopo sono incapaci di deliberare» (Aristot. *EE* II 10, 1226b 26–30).

Essendo causa, il fine è ‘principio’ (ἀρχή) e ‘ipotesi’ (ὑπόθεσις) o deriva da esso. Questo si fa patente nel testo che segue:

«Poiché quando si delibera, si delibera sempre in vista di qualcosa e poiché chi delibera ha sempre uno scopo rispetto al quale discerne ciò che è utile, intorno al fine nessuno delibera, bensì esso è principio e ipotesi, quali sono le ipotesi nelle scienze teoretiche. Di ciò già abbiamo detto brevemente al principio, e più esattamente ne abbiamo trattato negli *Analitici*. Però l’esame dei mezzi che conducono al fine può esser fatto da tutti o con abilità o senza abilità, così come quelli

che deliberano se fare o non fare la guerra con questo» (Aristot. *EE* II 10, 1227a 5–13).

Per il filosofo ellenico il fine dell'azione è oggetto di una 'consapevolezza' (ὕποληψις) che consiste nell'associazione di un'opinione' (δόξα) a una delle forme di desiderio. La sede di questa 'opinione' (δόξα) è la parte dell'anima chiamata 'calcolatrice' (τὸ λογιστικόν) o 'opinante' (τὸ δοξαστικόν) (Aristot. *EN* VI 1, 1139a 12.14, *EN* VI 5, 1140b 26, *EN* VI 13, 1144b 14). Solo la deliberazione ed il 'sapere pratico' (φρόνησις) possono trasformare in principio dell'azione questa δόξα: deliberazione e ὑπόληψις del fine si differenziano in quanto la seconda può rimanere una semplice 'affermazione' (φάσις) (Aristot. *EN* VI 9, 1142b 13–14) e la prima è la ricerca del termine medio che orienta al desiderio in vista di un'azione concreta.

Nello studio della seconda premessa c'è da tener da conto alcuni casi in cui questa non appare. Primo, azioni governate da certe scienze particolari dotate di ἀκρίβεια. In secondo luogo azioni derivate da una forma particolare di fragilità volitiva. In terza analisi, casi in cui la seconda premessa è molto evidente. Nel primo caso, non c'è deliberazione, posto che la deliberazione è la ricerca del termine medio e in questo caso abbiamo solo il fine e l'azione utile al raggiungimento. Questo viene spiegato nei seguenti testi:

«Nel campo di quelle delle scienze che sono rigorose e sufficienti in se stesse no vi è deliberazione (καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή): ad esempio sull'ortografia (infatti non abbiamo dubbi su come si deve scrivere)» (Aristot. *EN* III 3, 1112a 34–b2).

«Perciò noi non deliberiamo intorno alle cose che vi sono presso gli Indi, né che il cerchio si trasformi in quadrato: quelle cose, infatti, non dipendono da noi, questa è del tutto impossibile a compiersi. Ma non deliberiamo neppure intorno a tutte le cose che sono fattibili da noi; e di qui ancora risulta evidente che, in senso assoluto, il proponimento non è un'opinione. Però le cose che ci proponiamo e quelle che sono fattibili appartengono tutte a quelle che dipendono da noi. Perciò uno potrebbe anche porre la questione perché i medici deliberano intorno alle cose di cui essi hanno scienza, mentre i grammatici non deliberano su quelle. La causa è che, potendo l'errore sorgere in due modi (infatti noi sbagliamo o nel ragionare o eseguendo una cosa secondo la sensazione), nella medicina è possibile sbagliare in entrambe le maniere, invece nella grammatica solo nell'azione e nella prassi; perché, se si volesse ragionare su di essa, si andrebbe all'infinito» (Aristot. *EE* II 10, 1226a 28–b 2).

Il secondo caso è una forma particolare di ἀκρασία. In questo caso si passa immediatamente dalla percezione di una situazione particolare all'azione, senza fermarsi a deliberare e senza la minor premessa:

«L'impulsività sembra infatti ascoltare in qualcosa la regola (ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου), ma ascoltarla di traverso (παρὰκούειν), come i servitori precipitosi, i quali, prima d'aver ascoltato tutto quello che vien detto loro, schizzano via, e poi sbagliano l'esecuzione dell'ordine; e come i cani che, prima d'aver osservato se è un amico, appena soltanto si bussa alla porta abbaiano. Così l'impulsività, che per il calore e la precipitazione della sua natura ascolta, ma non ascolta un ordine, muove alla vendetta (οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτητα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν). Infatti la regola (λόγος) o l'immaginazione (φαντασία) mostrano che ci sono stati commessi un oltraggio o un'offesa, e l'impulsività, come se un ragionamento le avesse fatto concludere che si deve muovere guerra contro chi ha compiuto tale atto, subito pertanto imperversa» (Aristot. *EN* VII 6, 1149a 24–34).

Il terzo caso fa riferimento a quei casi in cui la seconda premessa è molto evidente:

«il ragionamento, senza soffermarsi in una delle due premesse, quella evidente, non la esamina; per esempio, se camminare è un bene per l'uomo, non si sofferma sul fatto che egli stesso è un uomo. Per tale ragione, tutto ciò che facciamo senza pensare, lo facciamo rapidamente. Di fatto, quando uno agisce in vista di ciò che riguarda la sensazione o l'immaginazione o la ragione, fa immediatamente quello che desidera. Al posto della domanda o del pensiero, sorge l'atto del desiderio. Devo bere, dice l'appetito: qui v'è una bevanda, dice la sensazione o l'immaginazione o la ragione; si beve immediatamente» (Aristot. *MA* 7, 701a 26–33).

La funzione della seconda premessa è quella di mettere in relazione la prima premessa con la situazione concreta quando non risulta evidente il corso dell'azione da seguire, visto che per poter agire si deve realizzare come prima cosa la ricerca del termine medio; questo è quello che lo stagirita chiama 'deliberazione'. La seconda premessa esprime una causa immediata, che è la prima a mettersi in pratica e che costituisce la causa motrice rispetto al fine (Aristot. *EE* I 8, 1218b 19–21). Proprio di questi fini è il fatto di costituire un 'bene pratico'. Il fine del sillogismo è dimostrare, attraverso una causa finale, che effettivamente è possibile individuare un modo di raggiungere il fine, 'essere sano', in una situazione data:

«La definizione stessa dimostra che il fine è la causa delle azioni a esso soggette. Infatti è dopo aver definito il fine che si dimostrano le altre cose, che cioè ciascuno degli altri beni è un bene: infatti è il fine che è la causa di essi. Ad esempio, se la salute è una data cosa, è necessario che tale debba essere ciò che giova ad essa» (Aristot. *EE* I 8, 1218b 17–20).

Nei "Metafisici" (VII 7, 1032b 6–29) l'elleno distingue ciò che è generato in maniera naturale da quello che viene generato mediante τέχνη e separa, in questo modo di generare, il ruolo svolto dal pensiero del movimento di produzione vero e proprio. L'attenzione qui si focalizza sulla funzione della causa formale e la determinazione dei termini medi prende la forma di una specificazione progressiva del fine.

«Il termine "sano" è il risultato del seguente procedimento cogitativo: poiché la salute è questa data cosa (ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια), è indispensabile che un determinato soggetto, se vorrà esser sano, abbia queste determinate proprietà, ad esempio un equilibrio fisico; e per realizzare quest'ultimo c'è bisogno di calore; e in questo modo il medico continua sempre a riflettere, finché risalga, alla fine (ἔσχατον), a qualcosa che egli stesso è in grado di produrre. E da questo punto in poi il procedimento che viene ormai eseguito, ossia il procedimento che mira a conseguire la salute, si chiama "produzione". Ne consegue che, in un certo senso, la salute è generata dalla salute e la casa dalla casa, o, per meglio dire, che la casa materiale è generata da quella immateriale; difatti l'arte medica o quella della costruzione sono la forma della salute o della casa, e sostanza immateriale io chiamo, appunto, l'essenza.

Nei processi di generazione e nei movimenti bisogna distinguere una fase cogitativa da una fase produttiva: la fase cogitativa è quella che procede dal principio e dalla forma, quella produttiva ha, invece, come punto di partenza il compimento della fase cogitativa. La stessa cosa si verifica anche in ciascuno degli stadi intermedi. Dico, ad esempio, che se una persona vorrà guarire, dovrà anzitutto trovare l'equilibrio fisico. E che cosa vuol dire "trovare anzitutto l'equilibrio fisico"? Vuol dire questa determinata cosa, che sarà conseguita a patto che sia procurato calore. E quest'ultimo che cosa è? È quest'altra determinata cosa. Ma appunto quest'ultima cosa esiste già in potenza; e ormai essa è in potere del medico. Ciò che produce la salute e da cui prende inizio il processo della guarigione è la forma che risiede nell'anima, qualora la guarigione sia il prodotto dell'arte; se, invece, essa proviene dal caso, la causa della guarigione si identifica con qualunque cosa che sia punto di partenza della produzione per colui che produce secondo arte; ad esempio, nell'ambito della guarigione, il punto di partenza starà, forse, nel procurar calore al malato (e questo si procura, poniamo, con la frizione); pertanto il calore presente nel corpo è o una parte (μέρος) della salute oppure la premessa di qualcosa di tal genere, che è parte della salute, e ciò può verificarsi <o immediatamente> o mediante una serie di intermedi; e questo è il minimo

indispensabile che produce la parte (μέρος) della salute ed è <anche esso stesso>, in tal modo (ἔσχατον), una parte (μέρος) della salute, e allo stesso modo vi è un minimo indispensabile per produrre una casa (ad esempio le pietre) o anche per produrre le altre cose» (Aristot. *Metaph.* VII 7, 1032b 6–29).

Su questo testo dobbiamo considerare quanto segue. In primo luogo l'espressione ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια (VII 7, 1032b 6) indica una definizione di salute, e la deliberazione ha come primo passo il compito di stabilire questa definizione. In secondo luogo il termine ἔσχατον (VII 7, 1032b 9.27) segnala l'ultimo elemento che appare nella deliberazione, definito da ARISTOTELE nell'"Etica Nicomachea" (III 3, 1112b 23) come «ciò che è ultimo nell'analisi, è primo nella generazione (τὸ ἔσχατον ἐν ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει)». In terzo luogo il termine μέρος (VII 7, 1032b 28) indica una parte costitutiva del fine, per esempio 'caldo' o 'freddo' come elementi costitutivi della 'salute'. In quarta ed ultima analisi, lo stagirita ci presenta una serie di termini: 'curarsi', 'equilibrare', 'scaldarsi'. Qui la deliberazione parte da una forma ancora indeterminata presente nella mente di chi agisce, e la rende specifica progressivamente in rapporto con: a) la situazione data; b) una serie di conoscenze tecniche e pratiche. In questo modo il fine è definitivo sempre rispetto a ciò che è più vicino e, a partire da queste definizioni, si acquisiscono i mezzi per realizzarlo. Lo stagirita ci mostra che il processo deliberativo avanza sempre con un meccanismo simile a sè stesso. In ogni passaggio è possibile ridefinire il mezzo trovato, considerandolo come fine di un mezzo ancora più specifico. La distinzione fini-mezzi acquisisce così un carattere relativo.

Questo processo deliberativo continua fino a quando non si trova un mezzo praticabile. La deliberazione può arrivare di per sè stessa alla realizzazione di un atto facilmente realizzabile. Per questo il nostro autore compara, tanto nell'"Etica Nicomachea" (III 3, 1112b 20–24) quanto nell'"Etica Eudemia" (II 11, 1227b 28–33), colui che delibera con chi realizza un'analisi geometrica. Sembra, però, strano che applichi alla deliberazione il concetto di 'analisi' situando nel centro del ragionamento pratico una nozione più caratteristica del sapere teorico. Ci sono da notare le differenze che il filosofo ellenico introduce in questo concetto quando lo applica alla deliberazione. Egli stesso segnala nell'"Etica Nicomachea" (II 7, 1107a 29–32) le analogie però anche le profonde differenze che esitano tra i metodi del sapere teorico e quelli del sapere pratico, a causa dei differenti fini seguiti da ognuno di questi saperi. Quando si riferisce all'analisi e alla deliberazione tanto nell'"Etica Eudemia" (II 11) quanto nell'"Etica Nicomachea" (III 3) il procedimento consiste piuttosto nello stabilire che una certa attività, o uno stato di cose, sia un bene o un fine pratico e cercare dopo, a partire da questo la sua specificità particolare. voglio dire che l'analisi del fine non sembra diretta a fondare la bontà ma piuttosto a dimostrare la praticabilità, sulla base delle conseguenze che vengono derivate, procedendo in questo modo non dai primi principi e dai fine supremi e fondatori, ma dalle premesse particolari e dall'azione pratica. Infatti, come lo stesso afferma: «ciò che è ultimo nell'analisi, è primo nella generazione (τὸ ἔσχατον ἐν ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει)» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 23–24).

La fonte della conoscenza dei termini intermedi tra i fini e l'azione pratica è la φρόνησις. La φρόνησις proporziona la seconda premessa, sorta dalla deliberazione:

«La saggezza ha ad oggetto le cose umane, vale a dire quelle cose sulle quali è possibile deliberare (ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι). Infatti noi diciamo che questo è per eccellenza il compito del saggio, deliberare bene (τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι, φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι)» (Aristot. *EN* VI 7, 1141b 8–10).

La deliberazione ha come obiettivo un bene pratico, che è precisamente quello che la

deliberazione ha come fine (b 12). La deliberazione consiste in una «ricerca in virtù di un calcolo pratico» (στοχάζεσθαι κατὰ τὸν λογισμόν). La deliberazione e la scelta dei mezzi implicano la conoscenza di alcune regole generali:

«Inoltre l'errore nel deliberare verte sia sull'universale che sul particolare (ἔτι ἡ ἀμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλευέσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον): ad esempio, o che tutte le acque pesanti sono malsane, o che quest'acqua qui è pesante» (Aristot. *EN* VI 8, 1142a 20–23).

In questo testo si parla di un errore relativo alla deliberazione e alla ricerca dei termini medi rapportati a conoscenze generali. La deliberazione è propria dell'uomo prudente. Così che colui che delibera è capace di conoscere i mezzi più adeguati in maniera universale, però anche di valutare quelli che sono più praticabili.

La seconda premessa del sillogismo pratico indica un tipo di azione possibile e che dipende da noi. È per questo che la conclusione del sillogismo pratico non può essere una proposizione ma un'azione. La verbalizzazione non è essenziale, la cosa essenziale è l'azione:

«il fine è una regola (quando si considerano le due premesse, si considera e si stabilisce la conclusione), mentre [che] qui la conclusione delle due premesse è l'azione» (Aristot. *MA* 7, 701a 10–13);

«la premessa universale (καθόλου) è un'opinione, l'altra ha per oggetto i particolari (καθ' ἕκαστά), sui quali la sensazione (αἴσθησις) ha immediatamente potere. E quando da esse deriva una sola proposizione, è necessario che l'anima in certi casi affermi la conclusione, e nel caso in cui le premesse siano di ordine pratico, la compia immediatamente (ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἐνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς)» (Aristot. *EN* VII 3, 1147a 25–28).

Il fatto che la conclusione del sillogismo pratico sia un'azione è uno dei problemi fondamentali che hanno dovuto affrontare gli interpreti. Sebbene alcuni autori contemporanei come COOPER, ANSCOMBE, WIGGINS, SANTAS e NUSSBAUM accettano che sia così (Nussbaum 1978: 186), negli stessi testi aristotelici si trovano alcune obiezioni all'idea che la conclusione del sillogismo pratico debba essere un'azione. Nell'«Etica Nicomachea» (III 3, 1112b 23–27) afferma che quando si inciampa in qualcosa d'impossibile, si abbandona. Possiamo trovarci in due situazioni: da una parte l'agente, che compie il sillogismo pratico, giudica praticabile un mezzo che non è tale: il sillogismo pratico, per tanto, è sbagliato e la conclusione non è deducibile; da un'altra parte l'agente giudica praticabile un mezzo che è tale nel momento dell'azione. Di fatto, nella teoria aristotelica deliberazione e azione si escludono reciprocamente e devono verificarsi in momenti diversi e successivi: quando si delibera non si agisce e viceversa. In questo caso è molto difficile dire che l'agente non agisce. È più appropriato dire che la sua azione non è avvenuta grazie a fatti esterni e imprevedibili. Di conseguenza KENNY (1979: 161) sostiene che la conclusione del sillogismo pratico è un'intenzione e che la conclusione del sillogismo pratico sia un'azione è «espressione metaforica». Per MCKERLIE (1991: 304) la conclusione del sillogismo pratico è una proposizione che descrive un'azione, la cui realizzazione si deve a fattori esterni al sillogismo.

Il sillogismo pratico rappresenta un modo analitico di esporre le principali caratteristiche della concezione aristotelica, del sapere pratico. Lo stagirita utilizza il vocabolario sillogistico e le analogie con il ragionamento teorico per esprimere le caratteristiche fondamentali del ragionamento pratico. Il sillogismo pratico coincide con il sillogismo teorico fondamentalmente nell'essere una forma di ragionamento. La sua struttura è simile. Nel sillogismo teorico la conclusione si segue necessariamente dalle premesse, quindi, tra loro

esiste una connessione logica, intrinseca e necessaria (ἀνάγκη), come afferma il filosofo ellenico nell'«Etica Nicomachea» (VII 3, 1147a 28). Il sillogismo pratico coincide con il sillogismo teorico in questo punto, nella necessità di connessione tra le premesse e la conclusione. Alcuni interpreti, però, considerano che le differenze tra entrambi i sillogismi sono enormi e che è precisamente l'intenzione aristotelica di costruire una teoria dell'azione parallela a quella della scienza ciò che porta a tanta confusione rispetto alla natura del sillogismo pratico (Anscombe 1957: 58; Milo 1966: 44.50.57).

È necessario distinguere chiaramente tra la teoria aristotelica della deliberazione e la teoria del sillogismo, visto che «è un errore cercare di assimilare la totalità del ragionamento pratico ad un argomento deduttivo di qualsiasi tipo sia [...] è ugualmente un errore cercare di imitar la necessità logica involucrata in un argomento deduttivo sviluppando una logica speciale d'inferenza pratica» (Richardson 1997: 33). Per alcuni autori (Aubenque 1999: 162; Gauthier & Jolif 1970: II 1, 210; Montoya 1983: 242) la distinzione tra le due teorie è diacronica. Altri autori (Allan 1955: 340; McKerlie 1991: 309n10) distinguono tra le due teorie per il loro differente ambito di applicazione alle azioni morali (πρᾶξις) o a quelle tecniche (ποίησις). Altri interpreti (Cooper 1975) cercano di trovare la forma nella quale si completano queste teorie. Ci sono coloro che distinguono tra esse considerandola come una specie di altra, o considerando che la deliberazione è una specie di sillogismo pratico (Mele 1981: 282) o considerando che il sillogismo pratico è una specie di deliberazione (Hardie 1968). Altri concepiscono entrambe le teorie come possibilità alternabili: se è la ragione che dirige l'azione, la teoria del sillogismo pratico sarà quella necessaria per spiegare la stessa; se è il desiderio a ergersi a motore, sarà la teoria della deliberazione quella che dovrà essere utilizzata per spiegare l'azione.

Lo studio più recente su questo problema, *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles* (2004), distingue tra le due teorie per la causa che esprimono (Oriol 2004: 145–172). Secondo l'autore: «la nostra proposta concepisce la conoscenza e il desiderio, il cui apporto specifico rispetto all'azione è descritto dalle teorie del sillogismo pratico e della decisione [*sc.* deliberazione], come due elementi non disgiuntivi, ma entrambi necessari per l'azione. Però non è possibile unirle come fasi produttive della stessa azione, ma piuttosto esse costituiscono due aspetti complementari e imprescindibili per la spiegazione di qualsiasi azione. Come base della nostra ipotesi, metteremo in relazione le differenti teorie con la teoria aristotelica delle cause» (Oriol 2004: 146).

A prescindere dalla validità delle tesi esposte nello studio di ORIOL, la mia posizione se ne discosta abbastanza nettamente. Da una parte, il suo studio riduce la finalità della teoria aristotelica dell'azione alla mera spiegazione dell'azione. Dall'altra parte, mette in relazione le teorie della deliberazione e del sillogismo pratico con la teoria aristotelica delle cause, attribuendo ad ognuna un tipo differente di spiegazione casuale dell'azione: alla causa efficiente dell'azione dovrebbe corrispondere la teoria della deliberazione, mentre la teoria del sillogismo pratico dovrebbe esprimere la causa formale dell'azione. E tutto questo per negare il valore razionale della teoria della deliberazione: «La teoria della decisione [*sc.* deliberazione], con il desiderio come elemento fondamentale, per tanto, non serve a sottomettere l'azione ad una discussione razionale come quella che si trova nelle *Etiche*. Però non serve nemmeno a determinare se un'azione in concreto è adatta o no alla natura umana e, per tanto se debba o non debba essere realizzata. Solo il sillogismo pratico, nel quale deliberatamente non è presente il desiderio, permette questa valutazione [...] la spiegazione dell'azione che dà la teoria della decisione [*sc.* deliberazione] è insufficiente nel caso dell'uomo, deve essere completata da una teoria che tenga conto di questa caratteristica imprescindibile dell'azione razionale. È questa la teoria del sillogismo pratico» (Oriol 2004: 159). L'accusa d'irrazionalità diretta alla

teoria aristotelica della deliberazione è insostenibile. Come risaputo, quando si parla dell'azione, lo stagirita dà alla ὁρεξις il qualificativo di διανοητική (Aristot. *EN* VI 2, 1139b 5). Per tanto, il desiderio non è razionale e la sua razionalità richiede basi che vengono precisate in termini discorsivi. Di conseguenza, dire che solo il sillogismo pratico permette determinare se si debba o no realizzare un'azione manda in tilt lo scenario della deliberazione e della scelta (Richardson 1997: 185).

Lo stagirita trova nella deliberazione la ricerca dei termini medi che specificano un fine in rapporto ad una situazione data. Questi termini medi sono prodotto di un'analisi del fine riguardante la situazione. Quest'analisi deliberativa si realizza in conformità a norme generali dell'esperienza, le quali ci dicono ciò che succede prevalentemente quando si segue un certo corso di azioni e ci permettono, quindi, calcolare le conseguenze dei nostri atti e di valutarli in rapporto al fine che cerchiamo. La deliberazione dà origine ad una catena di termini nella quale ognuna è fine per il mezzo successivo e mezzo per il precedente, termini che sono sempre meno generali e sempre più praticabili, fino al termine ultimo, praticabile immediatamente. Caratteristica essenziale di questi termini è che non sono desiderabili in quanto tali —altrimenti sarebbero fini— ma sono desiderabili solo perché producono un certo risultato, il fine, che è ciò che desideriamo in senso proprio. La deliberazione produce così una trasmissione del desiderio: quando l'analisi razionale mostra al desiderio e alla parte emotiva dell'anima che una determinata azione è un modo di realizzare uno stato di cose desiderabili, quest'azione risulta desiderabile in quanto tale. La deliberazione per tanto ci fa percepire in modo particolare, quindi come qualcosa di buono e desiderabile, qualcosa che, senza deliberazione, potrebbe sembrarci indifferente, cattivo o ripugnante. Per tanto, come sostiene RICHARDSON (1997: 188), «le passioni hanno sempre un'importanza cruciale nella deliberazione riguardo ai fini, non solo come apporti corretti di per sé, che aiutano ad articolare determinati giudizi quando le parole mancano, ma anche come chiavi per i compromessi in senso stretto, che spesso trovano un'espressione affettiva, e anche come mezzi per la percezione sensibile dei particolarismi».

La deliberazione non è un sillogismo. La deliberazione non deriva affatto dal sillogismo, ma piuttosto è la 'ricerca' (ζήτησις) del termine medio di un sillogismo pratico. È questo il senso dell'affermazione che segue: «nessuno degli altri delibera sul fine; ma, posto il fine, esaminano il come, ovvero con quali mezzi sarà realizzato» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 14–16). In quanto ricerca, la deliberazione entra nell'ambito del sapere per congetture. La deliberazione non può identificarsi di conseguenza con il sillogismo pratico. E questo per due motivi. In primo luogo, il nostro autore parla sempre della deliberazione come metodo per determinare un'azione ancora da compiere. In secondo luogo, la struttura logica della ricerca diretta alla giustificazione di un'azione già realizzata è in parte differente della deliberazione di un'azione che deve ancora compiersi (Natali 1989: 116). Questo può mostrarsi per mezzo dell'esempio del sillogismo:

«Consideriamo infine i casi, in cui la causa è l'oggetto in vista del quale qualcosa sussiste. Per esempio, alla domanda: perché costui passeggia? —si può rispondere: al fin di godere buona salute. Ed alla domanda: perché esiste una casa? —si può rispondere: affinché le cose da noi possedute si preservino. Nel primo caso, qualcosa si verifica in vista della salute, nel secondo caso qualcosa sussiste in vista della preservazione dei beni. D'altronde, non vi è alcuna differenza tra il domandare perché si debba passeggiare dopo il pranzo, ed il chiedere in vista di che cosa occorra fare ciò. Si indichi con C: la passeggiata dopo il pranzo; con B: il fatto che i cibi non rimangono indigeriti; con A: godere buona salute. Poniamo in tal caso, che al passeggiare dopo il pranzo spetti il far sì che i cibi non rimangano indigeriti all'entrata dello stomaco, e supponiamo inoltre che quest'ultima cosa sia giovevole alla salute. Pare invero che a C —ossia al passeggiare— appartenga B, cioè il fatto che i cibi non rimangano indigeriti, e d'altro canto, che a B appartenga A, ossia

l'essere giovevole alla salute. Quale è dunque la causa dell'appartenenza di A —che è la causa finale— a C? È B, cioè il fatto che i cibi non rimangano indigeriti. Ma B è in certo modo un discorso definitorio di A: in effetti, A verrà spiegato in questi termini. D'altro canto, perché B viene riferito a C? Perché il godere buona salute consiste appunto in questo, cioè nel trovarsi nelle condizioni indicate da B. Occorrerà poi operare una trasposizione dei discorsi definitori, e così le varie parti dell'argomentazione risulteranno più chiare. Bisogna notare comunque, che la successione temporale in cui si presentano i vari termini risulta qui inversa, rispetto al caso delle cause efficienti: in realtà, quando si tratta di una causa efficiente, il medio deve presentarsi per primo, mentre qui il primo termine a presentarsi è C, ossia l'estremo minore, e l'ultimo è la causa finale» (Aristot. *An. Po.* II 11, 94b 8–26).

Il testo espone il seguente problema: data un'azione ed una causa finale che la giustifica, trovare un termine medio che unisca gli altri termini. Il nostro autore si chiede: «(C) perché costui passeggia? —si può rispondere: (A) al fin di godere buona salute». Abbiamo qui due elementi, un fine generale (A) ed un'azione singolare sviluppata in un'azione data (C), manca il termine medio che colleghi i due termini. La ζήτησις, in questo caso, sarà la ricerca di un termine medio esplicativo (B), e si avrà una vera giustificazione solo quando si conosca questo termine medio. Nel testo, il nostro autore segnala che il termine medio è «il fatto che i cibi non rimangono indigeriti» (B), dove (B) è la causa finale in quanto costituisce la definizione e la specificazione del termine (A), godere buona salute, in una situazione particolare (καιρός), dopo aver mangiato. Per tanto, abbiamo con una catena causale del tipo: (C) passeggiare dopo aver mangiato (causa final); (B) digerire, fare in modo che i cibi non rimangano indigeriti (definizione parziale di A); (A) godere buona salute.

Nella deliberazione la situazione è diversa. Anche in questo caso troviamo due elementi, come dice lo stagirita:

«Sembra dunque, come s'è detto, che l'uomo è principio delle sue azioni (ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων). E la deliberazione verte sulle cose che possono essere per lui oggetto d'azione (ἢ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν), e le azioni tendono ad un fine diverso da se medesime (αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἔνεκα). Infatti oggetto di deliberazione non potrebbe essere il fine; ma i mezzi per raggiungere i fini (οὐ γὰρ ἂν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη). Né potrebbero essere le cose particolari (οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα), quali ad esempio se questo è pane o se è cotto come si deve; infatti esse sono materia di sensazione. E se si delibererà sempre si andrà all'infinito» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 31–1113a 2).

Riprendendo l'esempio degli “Analitici Secondi” (II 11) si può dire che all'inizio della deliberazione abbiamo un fine (A), godere buona salute, e una situazione data (C”), dopo mangiato, però manca l'azione (C’). Non abbiamo di conseguenza termine medio (C) ma solamente, per così dire, le condizioni dello stesso.

La deliberazione è più complessa del sillogismo pratico. Non si tratta solo di trovare il termine medio ma anche di trovare il termine (C”) che è un'azione, il ‘fare y’, che produce il “godere buona salute dopo mangiato” e che risulta dall'applicazione del fine nella situazione attraverso la sua specificazione. In questo modo il fine —ancora universale— viene determinato dal mezzo. Di conseguenza dobbiamo partire dal fine e specificarlo in maniera analitica, stabilendo che cos'è “godere buona salute dopo mangiato”. Capiremo che si tratta del “fatto che i cibi non rimangono indigeriti”; cerchiamo poi altri termini medi che caratterizzino questo fine, fino ad arrivare ad una situazione concreta (C') che è y, la parte sconosciuta di (C), che ci dice cosa fare. Supponiamo che quest'azione sia ‘passeggiare’. In questo punto si ferma la deliberazione:

«ma, posto il fine (θέμενοι τὸ τέλος), esaminano il come, ovvero con quali mezzi sarà realizzato (τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων τοῦ τέλους). E se risulta che può ottenersi con più mezzi, esaminano con quale si ottiene nel modo più facile e migliore (ῥᾶστα καὶ κάλλιστα): se invece è realizzato con un solo mezzo, esaminano come si otterrà con questo mezzo, e questo, a sua volta, con quale mezzo si otterrà, finché giungano alla causa prima (ἐπὶ τὸ πρῶτον αἷτιον), che nell'ordine della scoperta è l'ultima» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 15–20).

Se negli “Analitici Secondi” è necessario un λόγος, una definizione che specifichi il fine, nell’“Etica Nicomachea” è necessaria un’azione, non solo un λόγος, visto che si devono incontrare tanto il mezzo (B) come l’estremo (C). L’azione, una volta individuata, si realizza immediatamente, come dice il nostro autore, e si ha, come nel caso degli “Analitici Secondi”, la sequenza “passeggiare – digerire – godere buona salute”. La deliberazione scaturisce quando si arriva ad una situazione praticabile:

«E se ci s’imbatte in qualcosa d’impossibile, si desiste (κἂν μὲν ἀδυνάτῳ ἐντύχῳσιν, ἀφίστανται): ad esempio se c’è bisogno di denaro e non si è in grado di procurarselo; se invece risulta possibile, si incomincia ad agire (ἐὰν δὲ δυνατόν φαίνεται, ἐγχειροῦσι πράττειν)» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 23–27).

Il fatto è che la deliberazione non dipende totalmente dall’uomo che la porta a termine, visto che nelle azioni umane molte cose dipendono dalla sorte. Se, in cambio, è possibile arrivare ad un’azione efficace, questa deve essere oggetto non solo del λόγος ma anche del desiderio, per fare in modo che l’azione si compia. Λόγος e διάνοια hanno un ruolo determinante nella scelta efficace, però questa scelta, in quanto mezzo per un fine desiderato, si trasforma nell’oggetto di desiderio che obbedisce alla ragione:

«L’oggetto della deliberazione e l’oggetto della scelta sono identici (βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό) tranne che l’oggetto della scelta è già stato determinato: oggetto della scelta, infatti, è ciò che è stato giudicato in seguito a deliberazione (τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν προαιρετὸν ἐστίν). Infatti ciascuno smette di ricercare come agirà quando ha ricondotto a sé il principio <della sua azione>, vale a dire alla parte dominante di sé: questa infatti è ciò che sceglie [...] Pertanto, poiché l’oggetto della scelta è, fra le cose che sono in nostro potere, un oggetto del desiderio sul quale si ha deliberato (ὅντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὁρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν), anche la scelta sarà un desiderio deliberativo delle cose che dipendono da noi (ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὁρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν)» (Aristot. *EN* III 3, 1113a 2–12).

Di fatto, se la scelta ha come oggetto i modi per realizzare un fine, e l’oggetto della scelta è ciò che si è deliberato e ciò che è desiderabile, allora i mezzi dell’azione pratica non sono solo oggetto dell’analisi e della scelta razionale, ma anche del desiderio. Solo che, però, si tratta di un desiderio che segue l’analisi ma non la determina: «una volta che, in seguito all’aver deliberato, abbiamo formulato un giudizio, noi desideriamo conformemente alla deliberazione (ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὁρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν)» (Aristot. *EN* III 3, 1113a 11–12).

Deliberiamo di passeggiare, qui ed ora, per godere buona salute e di conseguenza desideriamo passeggiare solo perché percepiamo che questo favorisce il bene che desideriamo, quello di godere buona salute. Lo stagirita esprime la relazione tra la deliberazione e il desiderio sotto forma di dialogo nel quale il desiderio ‘ascolta’, ‘obbedisce’ o ‘si svela’ nei confronti delle indicazioni della ragione. Però si tratta di un modo metaforico di esprimersi. L’analisi che la deliberazione porta a termine ci fa percepire se buono o cattivo, e pertanto perseguibile o sfuggibile sia uno stato di cose. Di conseguenza, secondo lo stagirita il desiderio serve come elemento cognitivo nella struttura dell’azione umana, però la conoscenza propria

del desiderio consiste in un solo modo di percepire un'immagine mentale; di fatto, reazioni d'inseguimento e fuga accompagnano ogni tipo di percezione.

Fosse anche vero che il responsabile della scelta dei mezzi appropriati è la rettitudine del λόγος dell'analisi deliberativa, i mezzi non sono solo oggetto del λόγος. La scelta comporta l'apparizione del desiderio. Il fatto che il ragionamento pratico si fonda sulla consapevolezza di un principio non dimostrato e non frutto del λόγος non significa che il soggetto della riflessione pratica parta da uno stato di vuoto mentale, così come sembrava implicito nella descrizione aristotelica della conoscenza dei principi da parte del νοῦς teorico (Aristot. *An.* III 4, 430a 1). Ciò che significa è che piuttosto un contenuto proposizionale determinato, presente nella mente dell'individuo come semplice opinione o nozione viene assunto ad un certo punto come principio pratico e riceve lo status di fine. Fonte di questo contenuto preposizionale possono essere l'esperienza personale, l'educazione, le leggi della città. Da queste fonti si estrae l'opinione che certi tipi di comportamento sono buoni e accettabili da parte dei membri della comunità che tendono a mantenere questa idea attraverso un complesso meccanismo di leggi, castighi e premi. In questo modo, si crea nell'animo dell'agente una predisposizione ad assumere in modo corretto i fini pratici. Su questo punto NATALI (1989: 140) mantiene l'opinione che per il filosofo ellenico «la virtù, in generale, può assumere come principio pratico, in una situazione data, una δόξα qualsiasi non pratica e preesistente, rendendola oggetto del desiderio e, di conseguenza, trasformandola in fine».

Come facoltà che produce la deliberazione e distingue i mezzi, la φρόνησις governa sul desiderio. In questo caso il desiderio dipende da essa e assume come oggetto ciò che la φρόνησις ha dimostrato che è un mezzo efficace per arrivare allo scopo preposto. Nella scelta dell'azione da realizzare esiste un momento nel quale la ragione ha la preminenza, mentre il desiderio si adatta ad essa. Quest'analisi di una situazione data riceve il nome di deliberazione. Per tanto la deliberazione si presenta come progetto, quindi, come anticipazione mentale di una serie di passi costituiti da azioni che tendono alla realizzazione dello stato di cose desiderato. Questo progetto si basa su una serie di aspettative ragionevoli rispetto ai risultati di ogni azione presa singolarmente, quindi, rispetto ad una serie di nozioni valide 'per la maggioranza', che dice a cosa serva fare una cosa o l'altra e quali sono i risultati buoni o cattivi al portar a termine un certo discorso sull'azione.

Una volta esaminata nel dettaglio la teoria aristotelica della deliberazione, a partire da un controllo sistematico della sua teoria dell'azione, è il momento di approfondire su altri aspetti rilevanti del pensiero dello stagirita che, in continuità con quanto detto, fanno più luce sulla filosofia aristotelica. Una rilettura della filosofia pratica aristotelica come quella proposta qui, coerentemente con la ricerca ermeneutica degli ultimi decenni, non può dimenticare il posto di prim'ordine che occupa il λόγος inteso come azione comunicativa. Per tanto, dedicherò il prossimo capitolo ad approfondire lo studio della razionalità dialettica aristotelica, riferita, non solo all'azione, ma anche all'azione pensata dal punto di vista della comunicazione. Posto che «la filosofia sarà sempre più vigorosa nella domanda che nella risposta» (Fraijó 2000: 103), una delle questioni imprescindibili in questo contesto sarà studiare i principi pratici che il dialogo tra gli interlocutori fa emergere nel corso della disputa mentre si pianificano domande a ognuno di essi che modificano le convinzioni dell'altro e di conseguenza i principi — pregiudizi — a partire dai quali si dibatte.

4. Principi ermeneutici della deliberazione e dell'azione

Ab esse ad posse ualet, a posse ad esse non ualet

*Se mente más de la cuenta
por falta de fantasía:
también la verdad se inventa*

A. Machado, *Proverbios y cantares* XLVI

Questo capitolo affronta il problema della deliberazione rapportato agli scritti dell'*Organon*. Come prima cosa, si presenta la questione della conoscenza dei principi pratici in ARISTOTELE e il ruolo che essi svolgono nell'azione a partire dalla considerazione che essi sono topici della *inuentio* umana. Questi principi pratici si collegano alla nozione di 'verità pratica' in "Sull'Interpretazione" (1, 16a 1–18 e 5, 17a 15–22) e in "Metafisici" (VI 4 e IX 10), dove ciò che è vero e ciò che è falso verranno considerati come funzioni del pensiero, le quali sono date nel dialogo. In secondo luogo si commenta il problema posto dallo stagirita in "Sull'anima" (III 10) sul potere della sensazione nella conoscenza dei principi e si studia alla luce degli "Analitici Secondi" (II 19), uno dei testi più importanti del nostro autore. In terzo luogo si studia il problema dei futuri contingenti. Il pensiero aristotelico ha una parte prevalentemente dialogica e, secondo quello che si percepisce dallo studio del capitolo 9 di "Sull'Interpretazione", aperta al futuro, luogo in cui la deliberazione —ambito della libertà umana, che è alla base dell'etica aristotelica, e ambito anche della contingenza, elemento fondamentale nella filosofia dello stagirita— è possibile. In quarto ed ultimo luogo, si affronta, a partire dalla relazione dei principi pratici con i problemi dialettici nei "Topici" (I 11), l'importanza del metodo dialettico nel quadro della filosofia aristotelica, intendendolo a partire dai concetti di dialogo e critica, centrali nel metodo dialettico e vie attraverso le quali si esercita la deliberazione.

1. La verità della deliberazione

1. Il principio del principio

Per capire il significato di una parola bisogna cercare, in molte occasioni, il suo primo senso. Lungo il libro V dei "Metafisici" lo stagirita riunisce una serie di definizioni fondamentali per poter fare della metafisica, in un catalogo che si suole considerare come il primo dizionario filosofico della storia occidentale. Attento alla differenza più che alla similitudine, il nostro autore distingue un'infinità di significati diversi di certi termini fondamentali ed enuncia i vari sensi che ha un solo termine. ARISTOTELE presenta i seguenti significati per 'principio' (*ἀρχή*):

«<1> il punto di partenza del movimento di una cosa, come, ad esempio, una lunghezza o una via hanno un principio da una estremità e un altro dall'estremità contraria; <2> il punto partendo dal quale ciascuna cosa può effettuarsi nel modo migliore, come, ad esempio, nel campo degli studi, si deve cominciare non dalla nozione principale né dal cominciamento dell'oggetto, ma da ciò che potrebbe facilitare al massimo l'apprendimento; <3> ciò che è immanente ad un oggetto e da cui l'oggetto stesso inizia la propria esistenza, come, ad esempio, la carena di una imbarcazione o le fondamenta di una casa e come, nel caso degli animali, secondo alcuni è il cuore, secondo altri il cervello, secondo altri una qualche altra cosa di tal genere, qualunque essa sia; <4> ciò che non è immanente all'oggetto, ma da cui l'oggetto inizia la propria esistenza, e ciò donde traggono il primo inizio il movimento e il cambiamento, come ad esempio il figlio ha il suo principio dal padre e dalla madre e la battaglia dall'offesa; <5> ciò per il cui arbitrio le cose mosse cominciano un movimento e quelle che mutano cominciano un cambiamento, come ad esempio, nella vita pubblica, le magistrature o le autorità o le monarchie o le tirannidi si chiamano appunto principi, e così pure le arti, e tra queste in modo particolare le arti architettoniche. <6> Infine, si chiama principio dell'oggetto ciò da cui partiamo per ottenere la conoscenza dell'oggetto stesso, come, ad esempio, le premesse sono i principi delle dimostrazioni. Ed anche le cause possono avere lo stesso numero di accezioni, giacché tutte le cause sono principi» (Aristot. *Metaph.* V 1, 1013a 1–18).

Enunciati questi sette significati, l'autore dei “Metafisici” menziona il primo significato per il termine ‘principio’ osservando ciò che c'è di comune in tutti i suoi usi:

«Pertanto è proprietà comune di tutti i principi quella di essere la prima cosa da cui procedono l'essere e la generazione o la conoscenza di un oggetto, anche se alcuni principi sono immanenti e altri sono trascendenti. Perciò sono principi tanto la natura e l'elemento, quanto il pensiero e l'arbitrio, quanto, ancora, <la> sostanza e la causa finale, giacché in molti casi sono principi della conoscenza e del movimento il bene e il bello» (Aristot. *Metaph.* V 1, 1013a 19–20).

Lo stagirita spiega il collegamento tra la conoscenza e i primi principi proprio al chiarire uno dei sensi del termine ‘principio’ come «ciò da cui partiamo per ottenere la conoscenza dell'oggetto stesso» (Aristot. *Metaph.* V 1, 1013a 14–15).

Per ORTEGA questo passo «riassume ed estrapola la conseguenza dell'induzione enumerativa che precede. È il termine naturale del movimento mentale, in Aristotele, che sfocia e si coagula in una definizione. È, quindi, niente di meno che la definizione del principio. Abbiamo visto che questa è aristotelicamente impropria, perchè dice del principio ciò che è comune però non proprio. Presa anche solo come definizione astratta (generica, comunista), non è felice. Afferma che “il carattere comune a tutti i principi è essere ciò di cui l'essere, o la generazione o la conoscenza, deriva”. Il lettore sia sincero con se stesso e si domandi cos'è ciò che in questa definizione rimane a galla nella sua mente come la cosa più decisiva del principio. Non credo ci sia nessun dubbio: il momento della primordialità. Il caso è che non si può negare che in questa definizione ci sia un secondo momento: essere quello *da cui* altre cose scaturiscono. In più, l'espressione che usa più frequentemente Aristotele, quando si riferisce ai principi, non è un nome né un aggettivo, ma piuttosto un semplice elemento sintattico, una particella avverbiale: ὅθεν, “da dove”. Il principio è “ciò da dove...”. Questa particella, però, non allude assolutamente all'idea di primordialità, piuttosto, *al contrario*, enuncia l'idea di posteriorità o consequenzialità [...] Nessuno può pensare l'una senza giustapporre l'altra, e d'altro canto, ha un'importanza decisiva il fatto che l'attenzione si focalizzi più su uno che su un altro momento [...] Perchè, a prescindere dal fatto che Aristotele nomina il principio mediante la particella “da dove”, la verità è che lo vede sempre dalla prospettiva della sua facciata di primordialità» (VIII 185–186).

La ricerca dei principi è un compito che la filosofia divide con la ricerca biologica, fisica,

meteorologica e storica, tra le altre:

«Poiché in ogni campo di ricerca di cui esistono principi o cause o elementi, il sapere e la scienza derivano dalla conoscenza di questi ultimi —noi, infatti, pensiamo di conoscere ciascuna cosa solo quando ne abbiamo ben compreso le prime cause e i primi principi e, infine, gli elementi— è evidente che anche nella scienza della natura si deve cercare di determinare anzitutto ciò che riguarda i principi.

È naturale che si proceda da quello che è più conoscibile e chiaro per noi verso quello che è più chiaro e conoscibile per natura: ché non sono la medesima cosa il conoscibile per noi e il conoscibile in senso assoluto. Perciò è necessario procedere in questo modo: da ciò che è meno chiaro per natura ma più chiaro per noi a ciò che è più chiaro e conoscibile per natura» (Aristot. *Phys.* I 1, 184a 10–21).

Il riferimento ai primi principi in questo passo che apre i “Fisici”, così come all’inizio di altri trattati, suppone che la ricerca dei principi sia uno dei compiti fondamentali dello studio filosofico, insieme ad altri saperi. La questione dei principi in questo testo è da mettere in relazione con i principi delle cose che diventano a partire dalla considerazione del movimento come ciò che è propriamente fisico. Una concezione tale dei principi, come ha segnalato CONILL (1981: 31), rompe con la concezione univoca dell’essere e del λόγος, aperto alla molteplicità, pur mantenendo un’unità strutturale. Così, nell’immagine della scienza che ci dà lo stagirita, svolge un ruolo importante anche l’esperienza del movimento.

Dall’immagine aristotelica della scienza si deriva la necessità dell’esistenza di principi. I principi sono proposizioni assiomatiche che servono da punto di partenza ad una dimostrazione con caratteristiche ben definite che il filosofo ellenico espone negli “Analitici Secondi” (I 2, 71b 19–23) dove scrive: «Se il sapere è dunque tale, quale abbiamo stabilito, sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano cause di essa: a questo modo, infatti, pure i principî risulteranno propri dell’oggetto provato». Si tratta di sette caratteristiche che, come afferma IRWIN (1988: 535, 15n), definiscono i principi della scienza.

Lasciamo ora da parte i principi della scienza e occupiamoci dei principi della ragione pratica. L’ermeneutizzazione dell’etica ci conduce, come segnala BEUCHOT (2002: 55) a pianificare pochi principi come punto di partenza. Il primo si potrebbe riassumere nella seguente affermazione: “nessuno vuole il male per se stesso”. Questa affermazione è usata come il principio dell’argomentazione dialettica nell’etica e serve come limite della discussione. Si potrebbe universalizzare il contenuto materiale di questo principio formale, però molto più importante sarebbe fare una lettura della natura umana come testo per estrarre da questo le conseguenze e le applicazioni di cui abbiamo bisogno. Questo passaggio dall’essere al dover essere non è fallace, visto che nella trama dei nostri giudizi descrittivi ci sono elementi valorativi. Con ciò si supera la “fallacia naturalista”, che considera senza alcuna mediazione il fatto ed il valore. Una volta concepiti i principi, essi proporzionano agli uomini criteri efficaci per l’azione. Da qui la loro importanza per la deliberazione.

Cominceremo con un testo della “Retorica” dove ‘principio’ (ἀρχή) appare con il significato di ‘fonte’, ‘inizio’, ‘origine’:

«Ed <è un bene maggiore> se sia principio, mentre questa non <sia> principio, e se sia causa, mentre questa non <sia> causa, per lo stesso <motivo>. Infatti, senza causa e principio è impossibile esistere o venire all’essere (ἄνευ γὰρ αἰτίου καὶ ἀρχῆς ἀδύνατον εἶναι γενέσθαι).

E, se vi sono due principi, ciò che deriva dal principio maggiore è maggiore e, se vi sono due cause, ciò che deriva dalla causa maggiore è maggiore. E, inversamente, se vi sono due principi, il principio di ciò che è maggiore, è maggiore e, se vi sono due cause, la causa di ciò che è maggiore, è maggiore. È chiaro, dunque, da ciò che si è detto che è possibile risultare maggiore in entrambe le maniere: in effetti, è comunemente ammesso che <una cosa> è maggiore sia se è principio, mentre questa non è principio, sia se non è principio, mentre questa è principio, giacché il fine e non il principio è la cosa maggiore: come Leodamante, nell'accusare Callistrato, disse che chi ha consigliato (τὸν βουλευσάντα) commette maggiormente ingiustizia di chi ha agito, dal momento che <essa> non sarebbe stata compiuta se <egli> non avesse consigliato (βουλευσάντος). Ma, per contro, <nell'accusare> anche Cabria <disse> che chi ha agito <commette maggiormente ingiustizia> di chi ha consigliato, giacché <essa> non si sarebbe prodotta se non ci fosse stato chi agiva. Ché, in vista di questo si cospira, perché si agisca (τοῦτου γὰρ ἔνεκα ἐπιβουλεύειν, ὅπως πράξωσιν)» (Aristot. *Rhet.* I 7, 1364a 10–24).

Tanto qui quanto nella “Politica” (V 3, 1303b 29), nell’“Etica Nicomachea” (I 7, 1098b 6) o nelle “Refutazioni Sofistiche” (34, 183b 22) si mette a baluardo la rilevanza del ‘principio’ alla cui esistenza è arrivato, a livello dialogico attraverso l’argomentazione, mettendo in pratica la deliberazione. Da qui l’attualità ermeneutica del nostro studio sui ‘principi’. Il termine passerà ad occupare un posto importante nella logica come base per la costruzione di argomenti dialettici.

Lo stagirita segnala, all’inizio dell’“Etica Nicomachea” che è assolutamente necessario presupporre principi per spiegare la dinamica del ragionamento pratico. La deliberazione è la ricerca di mezzi per un determinato fine. Se il fine a sua volta è stato stabilito grazie ad una deliberazione, supporrà un altro fine precedente. Non sembra che così si possa procedere all’infinito. Nell’“Etica Nicomachea” (I 2, 1094a 18–22) l’ellenico si occupa di tirare le somme importanti da questa struttura del volere umano. La prima conseguenza è che necessariamente dobbiamo ammettere principi —fini— mentre la seconda conseguenza è che non è possibile che esista più di un fine ultimo (Irwin 1988: § 191, 359–360). Con parole del nostro autore: «Pertanto, se esiste un fine delle cose che sono oggetto d’azione che vogliamo per se stesso, e le altre cose a causa di questo; e non scegliamo ogni cosa in ragione di altro (εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα) —così infatti si procederebbe all’infinito, di modo che il desiderio sarebbe vuoto ed inutile (πρόεισι γὰρ οὕτω γ’ εἰς ἄπειρον, ὥστ’ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὀρεξιν)— è evidente che questo fine sarà il bene, voglio dire il bene supremo (δῆλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον)».

A proposito di questo testo dell’“Etica Nicomachea” bisogna fare attenzione a ciò che propongo di seguito. Come prima cosa, il testo parte dall’analisi del significato della parola ‘scegliere’: volere qualcosa a causa di qualcos’altro. Da qui arriva la necessità di ammettere fini —principi. Inoltre, nel caso in cui esista per lo meno un fine ultimo, il filosofo ellenico conta su un argomento per mostrare che deve esserne al massimo uno. In secondo luogo il fine ultimo non è desiderato al margine della ragione, ma piuttosto è razionale e dovuto alle caratteristiche formali che riveste. Queste caratteristiche non sono dedotte, anzi sono proprietà ultime che spiegano la dinamica degli atti umani. Bisogna comprenderle senza mediazioni. Non serve domandare sensatamente per quale motivo si desidera ciò che si presenta con la qualità di riempire la vita. In terzo luogo, anche qui si scartano ipotesi esplicative alternative: da una parte la scelta è frutto esclusivo di potenze al margine della ragione e che, da un’altra parte, possa verificarsi un regresso all’infinito, giacché le catene di mezzi possono essere molto lunghe però non infinite.

La ragione pratica aristotelica comprende alcune possibilità di azione che pretendono di

raggiungere il bene desiderato. Da qui, il bene compreso dalla ragion pratica, non è un qualsiasi oggetto ma il bene realizzabile attraverso l'azione, come ci mostra in "Sull'anima" (III 10, 433a 27–29. b 13–16): «Pertanto, quel che muove (κινεῖ) è sempre l'appetibile (τὸ ὀρεκτόν), ma questo può essere un bene reale o un bene apparente (ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν), non però un bene qualunque, ma sempre un bene pratico (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν) [...] Il movimento suppone tre cose: primo, il motore (τὸ κινούν), secondo, ciò con cui muove (ὃ κινεῖ), terzo il mosso (τὸ κινούμενον). Il motore (κινούν) a sua volta è duplice, uno immobile (ἄκίνητον), l'altro motore è mosso (κινούν καὶ κινούμενον). Qui, motore immobile (ἄκίνητον) è il bene pratico (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν)». Se si comprende che è impossibile realizzare il bene o evitare il male, l'azione sulla quale si deliberava si considera assurda e si abbandona (Irwin 1988: §§ 174–178, 330–336 e § 191, 359–360).

Nell'"Etica Nicomachea" (I 7, 1098b 3–5) lo stagirita segnala che i principi si conoscono grazie alla 'sensazione' (αἴσθησις), per 'astrazione' (ἀφαίρεσις), per esperienze provate da casi particolari che permettono trarre delle regole e conclusioni generali, quindi, per 'induzione' (ἐπαγωγή) o mediante una certa 'abitudine' o 'usanza' (ἔθισμός). Ognuna di queste forme di conoscenza contribuisce parzialmente alla conoscenza morale che i principi racchiudono (Irwin 1988: § 191, 359–360 e § 254, 470–471). Contrariamente alle tesi intuizioniste, che considerano che i principi morali godono di un'evidenza inquestionabile radicata nella natura razionale degli esseri umani e che percepiscono la 'sensazione' (αἴσθησις) come evidenza immediata di alcuni primi principi con contenuto normativo, qui si adotta la posizione secondo la quale i principi morali godono dell'avvallo dell'esperienza accumulata negli usi e costumi di una forma di vita che è stato o sta per essere vissuta da un tale gruppo umano. Questa forma di conoscenza dei principi può essere associata a quello che il nostro autore chiama conoscere per 'abitudine' o 'usanza' (ἔθισμός). Questa conoscenza procede dall'esperienza e si suole trasmettere con il linguaggio, anche se questo non basta.

La difesa del principio ha un carattere dialettico, visto che si fa dialogicamente e utilizzando solo principi comuni e proposizioni ammesse dall'interlocutore, caratteristiche che definiscono la discussione dialettica. In differenti passaggi dell'"Etica Nicomachea" (I 2, 1094a 18–22; I 7, 1098b 3–5) il filosofo ellenico argomenta a favore della necessità dell'esistenza di principi nel ragionamento pratico (Irwin 1988: § 191, 359–360 e § 254, 470–471). Lo stagirita fa ciò dalla prospettiva della discussione dialettica. Per esempio, nell'"Etica Nicomachea" (V 9, 1136b 5–7. 9–13) si pone il problema del fatto che qualcuno possa o no soffrire volontariamente un'ingiustizia (Irwin 1988: § 23, 45–47).

«Allora volontariamente si riceve danno e si subiscono le cose ingiuste, ma nessuno volontariamente subisce ingiustizia. Nessuno infatti lo vuole [...] Infatti nessuno vuole ciò che non pensa sia buono [...] Chi dà le proprie cose, come Omero dice che Glauco donò a Diomede "armi d'oro per armi di bronzo e un valore di cento buoi per un valore di nove", non subisce ingiustizia. Ché dipende da lui il donare, mentre ricevere ingiustizia non dipende da lui, ma deve esserci chi commette ingiustizia» (Aristot. *EN* V 9, 1136b 5–7. 9–13).

Si tratta di un'aporia. Se, a prescindere dalle ragioni a favore della stessa che il nostro autore espone qui raccontando la storia di Glauco e Diomede, persiste l'aporia, questo è dovuto al fatto che sia impossibile che qualcuno voglia qualcosa che non ritenga buono. La verità di quest'affermazione è dedotta e si appoggia ad un principio più generale non derivato da nessun altro: nessuno vuole il male per sé stesso. Quest'affermazione serve come principio dell'argomentazione dialettica in etica e come limite della discussione. Da quest'esempio possiamo dedurre che l'unico modo che possediamo per dimostrare un principio pratico è refutare la sua negazione.

Nei “Metafisici” (IV 3) lo stesso ARISTOTELE considera che è proprio la filosofia la prima a contemplare i principi nei quali tutti basano le proprie dimostrazioni. Il principio più forte di tutti è il principio di non-contraddizione, quello riguardo al quale è impossibile ingannarsi e che è fondamento di qualsiasi altro: «è impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ)» (Aristot. *Metaph.* IV 3, 1005b 19–20). I principi sono presupposti primi, non dimostrabili, senza i quali non sarebbe possibile il resto della conoscenza. Sono il ‘da dove’ necessario ‘a partire dal quale’ e ‘grazie al quale’ procede la dimostrazione, la conoscenza ed il discorso. Sono condizioni di possibilità scoperte mediante la riflessione sulla possibilità della conoscenza e del discorso. Però sono indimostrabili e, come lo stesso stagirita dice, «è segno di impreparazione il non saper riconoscere di quali cose si debba cercare dimostrazione e di quali no; difatti è senz’altro impossibile che si dia dimostrazione di tutte quante le cose» (Aristot. *Metaph.* IV 4, 1006a 6–8). Di conseguenza e così come mostra ORTEGA (VIII 191–207) il principio di non-contraddizione oltre ad essere un’esigenza logica e pragmatica è un principio necessario per fondare la conoscenza ed il discorso significativo.

Un po’ più in là ci possono portare i due metodi enunciati dal nostro autore: l’‘induzione’ (ἐπαγωγή) e l’‘astrazione’ (ἀφαίρεσις). I principi possono essere intesi così come generalizzazioni prudenti nei quali si accumula e si configura l’esperienza morale acquisita dagli individui o dalle collettività fino a questo momento. L’esperienza acquisita mediante l’azione proporziona un orientamento riguardo a ciò che vogliamo promuovere o evitare in futuro; quest’esperienza morale illumina qualsiasi situazione ricorrente che assomigli a quella già vissuta. Quanto più ricca sia l’esperienza, visto che è stata messa a confronto con più situazioni e prospettive, più ricco sarà anche il contenuto della conoscenza dei principi; meglio sapremo dire come si possono applicare alle situazioni differenti. Anche le situazioni esterne alla propria tradizione e alla propria cultura dovranno essere affrontate da questa stessa prospettiva ermeneutica, cercando di capire. Qui i problemi possono arrivare sia dal rifiuto dell’esperienza esterna perché non si adatta a ciò che uno conosce dalla propria, sia dalla voglia di comprendere tutto che può portarci a non comprendere nulla. L’‘induzione’ (ἐπαγωγή) apporta ricchezza e varietà alla conoscenza morale. L’‘astrazione’ (ἀφαίρεσις), alla vista della molteplicità di situazioni e di culture, cerca l’universalità. È seguendo la via dell’astrazione che imbocchiamo la strada grazie alla quale si accede alla formulazione di alcuni primi principi più o meno formali.

Dalla prospettiva teleologica, i principi sono ancorati nel τέλος della vita umana, tanto se questo viene inteso come aspirazioni più basilari, che strutturano e legittimano il modo di vivere di una cultura, quanto se si percepisce come τέλος ancorato alla natura o alla razionalità umane. Il τέλος del vivere umano ha una dimensione e fine in sé e ha una dimensione di τέλος ancorato e arricchito nell’esperienza culturale delle differenti tradizioni. Così come lo intende CUBELLS (1967: 113–119; 1981: 83–91) il “fine in sé” è πράξις τελεία, attività perfetta, o ἐνέργεια nell’accezione precisata dal filosofo ellenico nei “Metafisici” (IX 6, 1048b 18–35) e nell’“Etica Nicomachea” (X 4–7). La caratteristica fondamentale di questo tipo di πράξις è raggiungere il fine in se stessa. Nella πράξις ἀτελής o κίνησις una cosa è l’azione e un’altra distinta è il fine: l’azione è il mezzo rispetto al fine, ‘tensione’ (ὄρεξις) verso il fine. Nella πράξις τελεία tensione e fine s’identificano, e questo pone il problema riguardo a come è possibile parlare d’identificazione salvaguardando ciò che c’è d’essenziale nei due termini.

Nella vita pratica, il τέλος è ciò che dà il principio, il primo principio di ragionamento pratico. Lo stagirita, nell’“Etica Nicomachea” (VI 12, 1144a 23) dice che «i sillogismi pratici hanno come principio: “poiché tale è il fine ed il bene supremo” (οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν

πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντες εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον)». Il fine è di conseguenza il principio. Nei “Metafisici” (IX 6, 1048b 18–35) viene giustificato il fatto che la *πρῶξις τελεία* o *ἐνέργεια* sia fine a se stessa, con una serie di esempi nei quali s’identificano tensione e fine —«è possibile nello stesso tempo vedere <e aver già visto>, meditare <e aver già meditato>, pensare e aver già pensato» (b 23–24). Quello che ciò significa è che queste azioni non sono mezzi verso un fine differente, ma piuttosto fini a sé stesse. D’altro canto, non si dice che tensione e fine siano la stessa cosa, perché questo renderebbe impossibile la correlazione.

La stessa conoscenza è concepita dall’autore ellenico come un’attività continua. Il fatto che la *πρῶξις* non debba terminare per forza, che sia continua, si deve a che tensione e fine si ritrovano in essa insieme. Per questo il fine è ‘perfezione’ (τέλος) e ‘limite’ (πέρας) dell’azione. La simultaneità di tensione e fine in una stessa *πρῶξις* ed il suo carattere continuo potrebbero spiegarsi se si presuppone che la tensione sia relativa alla conoscenza e che una volta raggiunta la conoscenza si svegli in noi una nuova tensione che ci spinge a continuare a conoscere.

L’essere umano vive realizzando azioni, è ‘in attivo’ (ἐν-ἐργεια). L’attività è qualcosa che, in quanto attività non ha nessun fine oltre a se stessa; è pura *πρῶξις*, non è *ποίησις*. L’unità di tutte queste attività è ciò che costituisce il *βίος*, che comprende il corso di tutte le azioni umane. Il *βίος* è l’unità dell’attività vitale umana; è la *ἐνέργεια*, l’attualità dell’essere umano nella sua attività. Ed è l’attività dell’uomo libero (ἐλευθερος), «un uomo che vive per sé e non per un altro (ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν)» (Aristot. *Metaph.* I 2, 982b 26) e la cui vita si sviluppa nella *πόλις*, dove la libertà è legata necessariamente alla deliberazione e alla volontà di prendere delle decisioni, come afferma ZUBIRI (CLF 46–47).

Come funzionano i procedimenti dialettici nell’ambito della deliberazione pratica? Come agisce la deliberazione? L’azione morale non si lascia ridurre ad una tecnica: non è il caso qui di dare precetti generali né procedimenti regolati che ci liberano dalla deliberazione. È il proprio agente che deve decidere in ogni caso singolo che cosa significhi agire in accordo con la ragione retta. L’uomo prudente è colui il quale delibera e sceglie il modo adatto in ogni circostanza. Il prudente è colui che si occupa non soltanto dell’universale ma anche e fondamentalmente di ciò che è immediato. Non si tratta di una mera deduzione ma di un insieme di meccanismi complessi di deliberazione razionale.

La relazione tra la deliberazione, la struttura della dialettica e il ragionamento in generale, è molto interessante. Rispetto a ciò, c’interessa anche il trattamento del sillogismo pratico e i suoi rapporti con la deliberazione. I principi della dimostrazione non sono oggetto di dimostrazione, così come i principi della deliberazione, non sono oggetto di deliberazione. Così segnala l’“Etica Eudemia” (VIII 2, 1248a 18–20): «uno non delibera in seguito a una previa deliberazione, la quale a sua volta presupponga una previa deliberazione (οὐ γὰρ δὴ ἐβουλευσάμενος, καὶ τοῦτ’ ἐβουλευσατο), bensì <la deliberazione> è come un punto di partenza; né uno pensa avendo preventivamente pensato di pensare (οὐδ’ ἐνόησε νοῆσαι πρότερον <ἢ> νοῆσαι) e così all’infinito (καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον) [...] forse allora vi è un principio (ἀλλ’ ἔστιν ἀρχή τις)».

Nella stessa direzione va l’“Etica Nicomachea” (VI 9, 1142b 28–33) quando afferma: «Inoltre è possibile deliberare bene sia in senso assoluto che in relazione ad un fine determinato (ἔτι ἔστι καὶ ἀπλῶς εὖ βεβουλευθῆναι καὶ πρὸς τι τέλος). Ora, la buona deliberazione in senso assoluto è quella che dirige verso il fine in senso assoluto, e la buona deliberazione in un senso determinato quella che dirige verso un fine determinato. Se dunque il deliberare bene è la caratteristica degli uomini saggi (εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ

βεβουλευῆσθαι), la buona deliberazione sarà una rettitudine riguardante ciò che è utile per raggiungere il fine di cui la saggezza è una rappresentazione vera (εὐβουλία εἷη ἂν ὀρθότης κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οἷ φρόνησις ἀληθής ὑπόληψις ἐστίν)».

La traduzione di εὐβουλία εἷη ἂν ὀρθότης κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οἷ φρόνησις ἀληθής ὑπόληψις ἐστίν pone due domande: qual è il precedente di οἷ? A che sostantivo si applica l'aggettivo ἀληθής? Rispetto alla prima domanda, ci sono due possibilità: a) il precedente può essere τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος; b) il precedente può essere semplicemente τὸ τέλος. Se il precedente è a), il passo rimane inconcluso, visto che si cerca di sapere qual è la εὐβουλία ἀπλῶς. Questa è quella che delibera bene per raggiungere un fine determinato (Irwin 1988: § 179, 336–338).

Tutte le virtù morali danno alla prudenza i fini che devono essere realizzati. Posto che si tratta di fini differenti, anche se non necessariamente incompatibili, c'è bisogno di deliberare per trovare l'azione che realizza nel particolare gli ideali delle virtù implicate adattandosi alle circostanze concrete nelle quali il soggetto realizza l'azione. Ogni applicazione e ogni messa in pratica deve necessariamente passare attraverso una decisione concreta in situazioni concrete. Che relazione esiste tra le norme ed i principi universali, da una parte e i casi singolari, situazioni concrete e decisioni puntuali, dall'altra? Ogni azione ed ogni scelta, oggetto di valutazione etica, ha luogo sempre in una situazione concreta e in un contesto determinato. Le norme ed i principi possono solo essere messi in pratica —applicati— mediante azioni e decisioni concrete in situazioni concrete.

Secondo l'«Etica Nicomachea» (I 4, 1095a 30–32) «sono diversi i ragionamenti che procedono dai principi e quelli che risalgono ai principî (μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς)». I principi apportano alle situazioni e azioni nelle quali c'è da metterlo in pratica un orientamento dal quale è possibile dare unità e coerenza morale alla traiettoria morale della persona che agisce (Irwin 1988: § 184, 347–349). Il principio formula così una ragione vincolante per agire in un determinato senso. A giudizio di HORTAL «i principi, a prescindere dalle situazioni e parlando in termini generali, più che prescindere, comandare e proibire un'azione [...] propongono un orizzonte valorativo che deve essere preso in considerazione nel momento in cui si agisce e si valutano azioni concrete [...] La problematicità dei principi può portare alla conclusione che non siano validi di per sé o stabilire che la formulazione nella quale vengono presentati abbia terminato per essere incorretta; più frequentemente succederà che siano diventati problematici perchè sono cambiati i supposti pragmatici che erano sottogiacenti alla loro formulazione. La maggior parte delle volte i principi diventano problematici non tanto per il fatto di non essere validi in sé o per non esserlo mai stati, ma più frequentemente perchè la formulazione nella quale vengono presentati è diventata problematica nel momento in cui sono cambiati i presupposti pragmatici sottogiacenti alla sua formulazione. Bisogna reinterpretarli, fare ermeneutica» (Hortal 2003: 102.105).

Considero che è molto importante incorporare tutto questo “orizzonte valorativo” —nella formulazione di HORTAL— che i principi ci offrono. È necessario non dimenticare “la dimensione assiologica della vita” (Conill 2006a: 284). Ogni azione umana esige un'attività razionale che consiste nel capire la situazione, descrivere adeguatamente il problema ed il compito da svolgere, deliberare riguardo a ciò che debba farsi, pensare ad alternative, a soluzioni possibili, e proporre la maniera adeguata di realizzare tutto ciò. Come avrò modo di dimostrare nella seconda parte di questo lavoro, l'arte comune di valutare, giudicare e deliberare tramite il pensiero e la parola, di trovare il concetto adatto e l'espressione corretta in ogni situazione, è ciò che la disciplina retorica si propone di indagare. L'ambito per eccellenza

dell'argomentazione, della dialettica, e della retorica è quello dei valori. In questo senso, secondo lo stagirita, i valori si dedurranno dalla forma speciale di essere dell'uomo. Il filosofo ellenico mise a baluardo della sua teoria che i valori non sono indifferenti di fronte alla realtà, ma piuttosto —per dirlo con parole di HARTMANN— «ruppe con il carattere ideale puro dei postulati morali e li introdusse nelle relazioni concrete della vita umana» (Lisón 1974: 134).

Che l'ambito della retorica sia quello dei valori vuol dire che c'è da sviluppare la teoria dell'*inuentio* e della topica come strumento di comprensione della mentalità umana, sia nel campo della scienza che in quello della politica o della vita quotidiana. L'etica non può consistere né nell'obbedienza ad una regola né all'adattarsi ad un risultato. L'etica è teoria dell'azione umana e ciò che è l'azione giusta in ogni situazione si decide in una deliberazione razionale, quindi, in un discorso retorico. La retorica è l'uso etico della parola, la deliberazione su ciò che in ultima istanza buono o cattivo, giusto o ingiusto. D'altro canto, nella società moderna la denominazione di 'retorica' è venuta a rapportarsi al discorso manipolatore, come se esistessero discorsi non retorici. Retorica ed etica si sono iniziate a concepire come estremi opposti. Si è iniziato a pensare alla retorica come l'arte di persuadere che semplifica ed impoverisce la ricchezza di aspetti di una retorica fondamentale. Di fronte a questa concezione di retorica, frutto della mentalità tecnocratica della civiltà moderna, bisogna capire che la retorica è una forma di azione comunicativa, legata ai sentimenti, nel quadro di una situazione concreta. Di questo, però, mi occuperò più tardi.

In questo capitolo ho difeso che i principi non possono essere dimostrati e che l'unico modo possibile di avvicinarsi ad essi sembra essere il modo dialettico. Il nostro autore sviluppa ampiamente questa questione negli "Analitici Secondi" (II 19) e in altri testi, dove mostra che sia l'induzione sia il ragionamento dialettico permettono accedere ai principi.

2. Il linguaggio della verità

Come ho già dimostrato a proposito della 'verità pratica' (ἀλήθεια πρακτική) studiando il libro VI dell'"Etica Nicomachea" nel §2 del secondo capitolo di questa prima parte, il tema della verità si presenta come uno degli assi centrali della filosofia pratica aristotelica. D'altro canto, la teoria della verità dello stagirita è stata ricostruita a partire da differenti inquadramenti filosofici —tra i quali spicca la particolare appropriazione heideggeriana— in una forma di ontologizzazione (Volpi 1996a; 1996b). Così, per dirlo con parole di CONILL (2006a: 106), «per mezzo di questa ricostruzione ontologizzante della teoria della verità di Aristotele, Heidegger svincola la comprensione del fenomeno della verità dalla struttura dell'asserzione e apre l'orizzonte ontologico nel quale scopre il problema dell'essere nel senso di vero».

Il problema è che la versione heideggeriana rimane a livello ontologico, senza proseguire fino alla sua completa configurazione etica. In continuità quindi con l'inquadramento esposto recentemente da CONILL, considero che un'etica ermeneutica critica a partire dalla fatticità potrebbe forse offrire «un'altra versione dell'ermeneutica della fatticità, una versione etica» (Conill 2006a: 108), in definitiva, una comprensione più radicale dell'essere umano —una "fatticità aperta"— e contribuire a rivitalizzare la filosofia pratica contemporanea, ampliando l'ambito dell'etica e mostrando che essa involuca il carattere di proiezione dell'esistenza ed il senso della vita (Conill 2006a: 119). In questo senso la prospettiva di CONILL è convergente rispetto a quella di GRONDIN, che si mostra anch'egli a favore della comprensione della filosofia di HEIDEGGER partendo dal suo primordiale senso etico (Grondin 1994: 345–357).

Per dimostrare la costituzione etica dell'espressione aristotelica 'essere nel senso di vero' (ὄν ὡς ἀληθές), presenterò prima, in questo capitolo, come si configura nel pensiero greco la

relazione tra il discorso e le cose; in secondo luogo mi fermerò sullo studio di alcuni testi fondamentali della filosofia aristotelica che ci aiuteranno a comprendere le basi dalle quali partono le diverse interpretazioni contemporanee della teoria aristotelica della verità; in terzo ed ultimo luogo difenderò, a partire dagli stessi testi aristotelici, la necessità di un'apertura della nozione di verità a partire dal discorso alla cose, mostrando le implicazioni etiche di questi orientamenti nel problema della deliberazione.

L'idea classica della concordanza tra le parole e le cose si trova nella maggioranza dei filosofi presocratici. ERACLITO si riferiva effettivamente al λόγος come imitazione della φύσις e del κόσμος (fr. 1 DK) e PARMENIDE segnalava il potere del λόγος per parlare dell'essere. In entrambi i casi, il λόγος imita per concordanza di parole la struttura del reale. Bisogna precisare che ERACLITO (fr. 32 DK) presenti la possibile discordanza tra parola e cosa. Il nome sfugge in conseguenza all'idea di coincidenza assoluta con ciò che designa. Questa distanza tra il nome e la cosa non può essere sperimentata dall'eleata, che stabilisce in maniera definitiva l'essere come correlato unico del linguaggio. DEMOCRITO è forse uno dei primi presocratici che denuncia chiaramente un accordo simile, giacché secondo PROCLO nel paragrafo XVI del suo "Commento al Cratilo" egli avrebbe affermato che le cose differenti possono ricevere lo stesso nome e che all'inverso nomi differenti si adattano ad una sola e alla stessa cosa.

PLATONE e ARISTOTELE teorizzeranno, renderanno sistematica e criticheranno questa nozione di μίμησις percepita dai presocratici. Il "Cratilo" di PLATONE ritorna sulle parole, sulla loro esattezza e s'interroga sul fatto di sapere se il nome esprime realmente la cosa o si allontana da essa. Poco importa se il linguaggio è convenzionale o naturale, la cosa essenziale è sapere se la μίμησις deve essere mantenuta o no. Di fatto, a prescindere dal non essere esclusa del tutto (Plat. *Crat.* 430A–B) questa nozione è criticata da SOCRATE alla fine del "Cratilo" e anche nel "Sofista", dal momento che un nome può significare cose diverse. È l'ambiguità del linguaggio che porta un certo distanziamento dal concetto di μίμησις. Però se PLATONE rifiuta nel "Cratilo" la μίμησις semplice della parola in rapporto con il πρᾶγμα, mantiene nel "Sofista" l'adeguamento complesso della συμπλοκή delle parole nella proposizione e il legame con le cose nella realtà. Questa crisi della μίμησις e il suo mantenimento come ideale si trova in ARISTOTELE (*Int.* 1, 16a 3), che al negare al linguaggio qualsiasi relazione mimetica e naturale con la realtà non dubita ad affermare, in "Sull'Interpretazione" (9, 19a 33), rispetto alle proposizioni riferite a futuri contingenti che sono vere se sono «simili (ὁμοίως) alle cose stesse».

PLATONE affermerà che non c'è λόγος senza un legame di verbi e nomi. L'interpretazione platonica del λόγος sembra, a volte, più completa e, a volte, meno completa rispetto a quella di PARMENIDE. Più completa visto che definisce coscientemente la sua comprensione della proposizione. Parlare di un legame o di una sintesi tra due elementi differenti che non solo sono verbi ma anche nomi, permette di spiegare esplicitamente la struttura complessa del linguaggio in quanto elemento unificatore formato da parti articolate le une con le altre. PARMENIDE fu ancora incapace di affrontare il problema del λόγος nella sua complessità sintetica; prima di tutto era la nozione dell'essere che lo preoccupava. La visione platonica del linguaggio sembra meno completa che quella dell'eleata per il fatto stesso che quest'ultimo si è portato avanti avanzando l'idea dell'importanza capitale del verbo essere. È l'eleata il primo a focalizzare il suo pensiero su quello che poi sarà il centro della filosofia aristotelica: il verbo 'essere' come copula che associa un predicato con un soggetto.

In effetti, ARISTOTELE fu il primo che decise d'inaugurare coscientemente una ricerca sull'essere. ERACLITO, PARMENIDE e PLATONE pensarono all'essere o si lasciarono attraversare da un discorso, più o meno cosciente, sull'essere. Il λόγος dello stagirita assume il compito di

aggiornare e tematizzare la preoccupazione maggiore della filosofia presocratica. Da TALETE a PARMENIDE si parla dell'essere attraverso i nomi dell'acqua, dell'aria, della terra, e del fuoco. PARMENIDE decide di parlare esplicitamente per la prima volta dell'essere e presentare il suo carattere atemporale ed universale senza dar conto dei suoi significati molteplici. La distinzione tra l'uso essenziale e copulativo del verbo 'essere' non è percepita realmente e distinta dall'eleata. Nella stessa misura PLATONE si troverà innanzi alla impossibilità di distinguere tra l'uso essenziale e quello copulativo del verbo. Solo ARISTOTELE intraprenderà un'approssimazione dettagliata e propriamente linguistica e metalinguistica del εἶναι.

PLATONE reagirà davanti alla concezione parmenidea del linguaggio, ripresa e sistematizzata da ANTISTENE, come espressione dell'essere e come affermazione della verità. L'atenese vorrà sbarazzarsi di questa concezione ammettendo l'errore nel linguaggio e riconoscendo che il λόγος non sempre dice tutta la verità. Per ammettere l'errore e la falsità nel linguaggio non basta per commettere un parricidio associando l'essere con il non-essere, ma bisogna non confondere, come faceva l'eleata tra l'uso atemporale e 'sintattico' del verbo essere (essere= verità; non-essere= falsità) ed il suo nel 'lessico' e 'semantico' (essere= permanenza; non-essere= divenire). PLATONE penserà una distinzione simile tra ciò che è sintattico e ciò che lessico cercando di dimostrare l'esistenza di un discorso falso.

PLATONE sembra così innovare, rispetto ai suoi predecessori, nel momento in cui s'interroga riguardo alle condizioni di possibilità dell'errore nel linguaggio e cercando di risolvere le enormi difficoltà che questo porta con sé. Di fatto ARISTOTELE si proporrà lo scopo di risolvere tali difficoltà nel suo trattato "Sull'Interpretazione". Se PLATONE elabora nel "Sofista" una teoria generale della proposizione attraverso la ricerca delle condizioni di possibilità d'errore, ARISTOTELE pretende dare una soluzione definitiva ai problemi del linguaggio proponendo uno statuto ontologico al divenire. Uno statuto così non esisteva fino al momento stabilito, né nel vocabolario né nel pensiero greco. Inoltre, il verbo κατηγορεῖν apparirà per la prima volta nello stagirita con il senso di attribuire un predicato ad un soggetto. ARISTOTELE è senza nessun dubbio colui che rende sistematico l'abbozzo di una riflessione sul linguaggio iniziata da PARMENIDE e sviluppata da PLATONE.

In questo senso, per ARISTOTELE, le forme della scrittura sono simboli (σύμβολα) delle forme della voce; queste a loro volta sono come prima cosa (πρώτως) segni (σημεῖα) delle concezioni dell'anima, e queste concezioni sono medesimità (ὁμοιώματα) delle cose stesse.

La maggior parte dei commentatori di "Sull'Interpretazione" discute sulla relazione dei termini σύμβολον e di σημεῖον in questo passo. Alcuni le considerano sinonimi indipendentemente dai contesti; altri senza negare una differenza di significato tra i due termini considerano che ARISTOTELE li impiega con lo stesso senso in questo testo. Per finire, ci sono autori che negano l'equivalenza di questi termini in generale e particolarmente in "Sull'Interpretazione". Anche se σημεῖον nell'autore ellenico molte volte significa qualcosa come sintomo, un segno o manifestazione naturale di qualcosa, a volte ha anche il significato di un segno stabilito convenzionalmente, così come indica il verbo tal como indica σημαίνειν. Per tanto, può significare un atto di significazione naturale o convenzionale. Al contrario σύμβολον viene impiegato dai greci e dallo stagirita in particolare per designare un segno di carattere convenzionale. Il filosofo ellenico contrappone espressamente σύμβολον alle espressioni (δήλωσις) naturali degli animali, rimanendo quest'ultimo riservato esclusivamente per designare il linguaggio convenzionale (φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην) degli uomini (Aristot. *Int.* 2). Di conseguenza σημεῖον e σύμβολον sono termini che non differiscono per il loro significato ma piuttosto per l'estensione del loro significato. Ogni σύμβολον è σημεῖον, però non viceversa, perché solo i segni convenzionali (σημεῖον κατὰ συνθήκην) sono sim-

boli. Da qui deriva che occasionalmente uno possa essere designato con il nome di un altro, come sembra faccia il nostro autore nel passo in questione.

«Occorre stabilire, anzitutto, che cosa sia nome (ὄνομα) e che cosa sia verbo (ῥήμα), in seguito, che cosa sia negazione (ἀπόφασις), affermazione (κατάφασις), giudizio (ἀπόφανσις) e discorso (λόγος).

Ordunque, i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima (τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα), e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce (τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ). Allo stesso modo poi che le lettere (γράμματα) non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni (φωναί) sono i medesimi; tuttavia, suoni e lettere risultano segni (σημεῖα), anzitutto, delle affezioni dell'anima (παθήματα τῆς ψυχῆς), che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini (ὁμοιώματα) di oggetti (πράγματα), già identici per tutti. Orbene, di questi argomenti si è parlato nei libri che riguardano l'anima (ἐν τῇ ψυχῇ): essi appartengono infatti ad una disciplina differente. D'altro canto, come nell'anima talvolta sussiste una nozione, che prescinde dal vero o dal falso (νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι), e talvolta invece sussiste qualcosa, cui spetta necessariamente o di essere vero o di essere falso, così avviene pure per quanto si trova nel suono (ἐν τῇ φωνῇ) della voce. In effetti, il falso ed il vero consistono nella congiunzione e nella separazione (περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές). In sé, i nomi (ὀνόματα) ed i verbi (ῥήματα) assomigliano dunque alle nozioni, quando queste non siano congiunte a nulla né separate da nulla (τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι); essi sono ad esempio i termini: uomo, o: bianco, quando manchi una qualche precisazione, poiché in tal caso non sussiste ancora né falsità né verità. Ciò è provato dal fatto, ad esempio, che il termine becco-cervo (τραγέλαφος) significa bensì qualcosa, ma non indica ancora alcunché di vero o di falso, se non è stato aggiunto l'essere oppure il non essere, con una determinazione assoluta o temporale (ἅπλῳς ἢ κατὰ χρόνον)» (Aristot. *Int.* 1, 16a 1–18).

È il linguaggio quello che stabilisce per convenzione (συνθήκη) questo vincolo. E lo fa perchè precisamente è più in là dell'oggettivismo e del soggettivismo, più in là della cosa e della volontà. Ciò che dà valore alla cosa è quello che nel "Cratilo" si chiamava 'parola adatta' e non qualcosa di occulto nella soggettività. Lo stagirita lo chiama συνθήκη, ciò che è significativo per convenzione e che per tanto non si riduce alla pura arbitrarietà ma che esige una certa concordanza. Si tratta di una convenzione che non rende vero ciò che dice, ma è vero perchè dice come stanno le cose. C'è da notare qui, come ha segnalato BEUCHOT (2000: 86–87), che «la verità per convenzione non è in disaccordo con la verità come corrispondenza, visto che entrambi i tipi di verità si riuniscono nell'argomentazione verso l'auditorio universale dove, attraverso il senso comune, si dà l'universalità nella pretesa di verità e già non dipende solo dalla convenzione ma anche dall'oggettività che capta il senso comune. E le credenze del senso comune sono contrastabili con i fatti, hanno pretesa di verità empirica». Entrambi i sensi di verità convergono in una "soglia ermeneutica" nella quale si mette in rilievo il fatto che la comprensione non è mai completamente chiara e mai completamente oscura (Beuchot 2003: 164), dato il carattere 'diagrammatico' del linguaggio, che presuppone l'incontro di ciò che è diacronico con ciò che è sincronico, fusione di essere e di tempo (Beuchot 2003: 77–81).

Nel quadro del passaggio aristotelico che ho appena citato, il nostro autore ha già detto che l'asserzione (λόγος ἀποφαντικός) consiste nell'affermare o negare qualcosa di qualcosa (Aristot. *Int.* 1, 16a 12–18 e 5, 17a 15–22). Il significato delle altre orazioni non è ordinato rispetto alle espressioni di ciò che è vero o falso ma alla realizzazione di qualche azione o fine pratico. Per tanto lo studio di queste orazioni non compete alle scienze teoriche ma piuttosto alle scienze pratiche o arti, concretamente alla retorica e alla politica (Aristot. *Int.* 1, 17a 5–6).

In "Sull'Interpretazione" (5, 17a 15–22) il filosofo ellenico dice ciò che segue a proposito

del λόγος ἀποφαντικός:

«Il discorso dichiarativo è comunque uno solo (εἷς λόγος ἀποφαντικός), se rivela un'unità oppure se risulta unitario per un collegamento, mentre si hanno molti (πολλοὶ) discorsi dichiarativi, quando questi rivelano, non già un'unità, bensì molti oggetti, oppure quando essi mancano di un collegamento. Il nome (ὄνομα), o il verbo (ῥήμα), sarà dunque da considerarsi semplicemente come un termine detto (φάσις), non potendosi sostenere che faccia una dichiarazione (ὥστ' ἀποφαίνεσθαι) colui che rivela a questo modo qualcosa con la voce (τῇ φωνῇ), sia poi che una persona lo interroghi (ἐρωτῶντός τινος), oppure che ciò non avvenga, ed egli stesso si esprima spontaneamente (αὐτὸν προαιρούμενον)» (Aristot. *Int.* 5, 17a 15–22).

Solo attraverso il λόγος è possibile raggiungere una credenza certa e per tanto una conoscenza su ciò che esiste (Fattal 1998: 2001). In “Sull’Interpretazione” (4, 17a 1–7) lo stagirita distingue il λόγος ἀποφαντικός dalla εὐχῇ, intendendo il primo come λόγος ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει e la seconda come λόγος che non è vero né falso. È il primo il più interessante per il filosofo ellenico. Però i concetti di vero e falso nel quadro della “Retorica” e della “Poetica” non sono quelli di vero e falso che fanno riferimento ad una presunta realtà situata fuori dal discorso (Viano 1985, Frede 1992, Flashar 1976, Gastaldi 1989, Kannicht 1976, Kaul 1967, Lanza 1989, O’Sullivan 1995, Rispoli 1988). Sono i criteri di vero e falso rispetto ad un criterio di consistenza interna ciò che preoccupano più il nostro autore. Proprio in quest’ambito si inquadra la “Retorica”.

Così come c’è un ordine assoluto della ragione, tradizionalmente inteso come teorico, esiste anche un ordine relativo o relazionale della ragione, prevalentemente pratico. L’asserzione significa solo il primo ordine e tutte le altre orazioni significano il secondo. In ragione del suo significato, l’asserzione cade in senso proprio sotto la considerazione della scienza; le altre orazioni cadono sotto la considerazione delle arti retoriche e poetiche (Aristot. *Rhet.* II 1, 1377b 1–1378b 30). Esiste di conseguenza un linguaggio che potrebbe chiamarsi pratico, relazionale o esecutivo, il quale cerca nella stessa maniera significare un fatto quanto produrlo, renderlo realtà.

Lo stesso essere umano è un πρὸς ἄλλο, un essere essenzialmente designato in direzione dell’altro, caratterizzato per il saper uscire da sé, in direzione delle cose, in virtù della conoscenza e in direzione degli altri uomini. La verità è il fondamento dell’uscire di sé fino alle cose, quello che rende possibile intrinsecamente la libertà dell’uomo, perché gli permette di uscire da se stesso come unico modo d’incontro con se stesso. Di conseguenza gli uomini non possono convivere —e non servirebbe parlare per tanto di educazione— se non sulla base della parola domestica e politica; però questa affonda le sue radici nella verità e nell’essere che questa rivela.

Ci sarebbero da mettere in relazione questi testi con altri testi dei “Metafisici” (VI 3, 1027a 29–b 16), dove appare il rifiuto aristotelico per il determinismo, il rifiuto del fatto che tutto debba succedere necessariamente (Irwin 1988: § 134, 248–250). Si tratta di un testo dove si legge:

«(A) Ci sono, ovviamente, principi e cause (ἀρχαὶ καὶ αἵτια) che possono essere generati e corrotti (γενητὰ καὶ φθαρτὰ) anche senza un normale processo di generazione e di corruzione. Se, infatti, ciò non si riscontrasse,

(B) ogni cosa esisterebbe per necessità (τοῦτ' ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται), dal momento che è necessaria l’esistenza di una qualche causa non accidentale (μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἰτιὸν τι) di ciò che si genera e si corrompe.

(C) In realtà, quando noi ci poniamo la domanda se potrà verificarsi o meno una determinata cosa (πότερον γὰρ ἔσται τοδὶ ἢ οὐ), la risposta è che essa potrà verificarsi solo a patto che se ne verifichi un'altra (εἰάν γε τοδὶ γένηται), altrimenti no (εἰ δὲ μή, οὐ). E anche quest'altra potrà verificarsi a patto che se ne verifichi un'altra ancora (τοῦτο δὲ ἂν ἄλλο). E in tal modo risulta anche con evidenza che, quando da un tempo finito si sottrae continuamente una parte di tempo (χρόνου ἀφαιρουμένου ἀπὸ πεπερασμένου χρόνου), si perverrà all'istante presente (ἐπὶ τὸ νῦν); di conseguenza <1> un determinato individuo morrà [per malattia o] per violenza, qualora esca di casa; <2> e uscirà di casa, qualora abbia sete; <3> e questo accadrà, qualora si verifichi un'altra cosa, e in questo modo si perverrà a ciò che si verifica in questo istante, oppure a ciò che è ormai un fatto del passato. Così, ad esempio, <2> quel tale uscirà nel caso che abbia sete, <3> e questo si verifica quando egli mangia cibi piccanti, ma proprio quest'ultimo fatto o è o non è: quindi egli o morrà necessariamente o non-morrà necessariamente. Il medesimo ragionamento vale anche qualora si faccia un salto verso il passato (εἰς τὰ γενόμενα), giacché questo, vale a dire ciò che è già accaduto (τὸ γεγονός), è ancora presente in una qualche cosa; e allora tutto quello che sarà, sarà (τὰ ἐσόμενα) necessariamente, come, ad esempio, la morte di chi ora sta vivendo, giacché una qualche premessa della morte si è già verificata, ossia la presenza dei contrari nel medesimo oggetto.

(D) Se, però, egli debba morire per malattia o per violenza, non è ancora determinato, ma dipenderà dal presentarsi di particolari condizioni. È evidente, dunque, che si risale fino ad un determinato principio (μέχρι τινὸς βαδίζει ἀρχῆς), ma è anche evidente che questo non risale ancora ad un altro (αὕτη δ' οὐκέτι εἰς ἄλλο). Questo, pertanto, sarà il principio di ogni avvenimento fortuito (ἔσται οὖν ἡ τοῦ ὁπότερ' ἔτυχεν αὕτη), ed esso stesso non sarà a sua volta generato da nessun'altra causa.

(E) Ma verso quale principio (εἰς ἀρχὴν ποίαν) e verso quale causa risalga un tale procedimento —se, cioè alla materia (ὥς εἰς ὕλην) o alla causa finale (εἰς τὸ οὐ ἔνεκα) o a quella motrice (ὥς εἰς τὸ κινήσαν)— è una questione che va esaminata con particolare interesse» (Aristot. *Metaph.* VI 3).

Non è difficile disanimarsi davanti a questo testo, non solo per le difficoltà che presenta ma anche per le interpretazioni più recenti del testo, le quali si otorgano il diritto di aggiungere cose che l'ellenico non dice. Forse la prima cosa che c'è da fare è cercare di spiegare il testo così come lo presenta il suo autore.

La prima difficoltà è quella di situare questo testo dei “Metafisici” in un contesto. Sembra che lo stagirita si occupa ora dei συμβεβηκότα, dei quali aveva trattato nel capitolo anteriore, e in cui la tesi di partenza (A) significa semplicemente che ci sono accidenti che sfuggono alle cause. Nella seguente sezione (B) l'autore considera che, se non fosse certa la tesi esposta in (A), tutte le cose si succederebbero necessariamente. Questo ci dà due elementi importanti per la comprensione del testo. Da una parte si nega l'idea di una necessità universale. Da un'altra parte, l'argomentazione che sviluppa l'autore ellenico avrà la forma di una dimostrazione per riduzione all'assurdo. Questo sembra essere il senso di (C). Qui le difficoltà d'interpretazione sono maggiori e l'argomento che sviluppa il nostro autore è incompleto. D'altro canto, sembra abbastanza chiaro il suo senso: il presente ed il passato contengono il futuro, basta ricostruire la sequenza causale, il futuro sarà necessario.

È evidente che l'argomentazione determinista ha un presupposto esplicito: che sia possibile ricostruire, partendo dal futuro, serie causali che si dirigano al presente o al passato. Però ha un altro presupposto non meno evidente: il presente ed il passato sono necessari, nel senso che sono irrevocabili e questo li priva di qualsiasi possibilità di essere in un'altra maniera. È anche chiara la strategia che adotta la risposta aristotelica all'argomento determinista in (D): non dice nulla sul carattere irrevocabile o necessario del presente o del

passato, non ha niente da obiettare all'affermazione secondo cui ciò che è vivo morirà. La sua tesi è che si può arrivare solo fino ad un certo punto nella determinazione causale, più in là del quale si arriva ad una causa non causata (E).

Lasciando da parte i numerosi misteri che racchiude questo testo, si può dire che certamente la sua finalità è quella di mostrare che non tutto ciò che succede agli uomini è necessario. Sarebbe fuori luogo però aggiungere che qui il filosofo ellenico si propone di stabilire o difendere la libertà dell'uomo. Non c'è niente nel testo che conduce a pensare nella difesa di una tesi così. La tesi di conseguenza non è l'esistenza di spazi liberi per l'iniziativa umana ma semplicemente che esistono accadimenti eventuali e non causati nei quali gli uomini possono trovarsi implicati.

D'altro canto, questo testo mostra che lo stagirita ammette l'esistenza di combinazione accidentali di accadimenti che frustrano le decisioni umane. Questa tesi è esposta dal nostro autore in un testo interessante anche per altri aspetti. Nel testo che segue appare la distinzione tra 'ciò che sarà' (τὸ ἐσόμενον) e 'ciò che deve essere' (τὸ μέλλον).

«Non è affatto assurdo, quindi, che molti sogni (ἐνυπνίων) non si realizzino, come non si realizzano certi sintomi (σημείων) che si hanno nel corpo o certi segni celesti, quelli ad esempio che preannunciano piogge o venti. E, infatti, se ha luogo un movimento più forte (ἄλλη κυριωτέρα [...] κίνησις) di quello la cui imminenza produsse il segno (τὸ σημεῖον), l'evento aspettato non si verifica, e molti bei proponimenti di cose (βουλευθέντα καλῶς) che dovevano essere fatte (τῶν πραχθῆναι δεόντων) si sono sfasciati (διελύθη) davanti a cause più forti (δι' ἄλλας κυριωτέρα ἀρχάς). In generale non tutto quel che stava per avvenire (οὐ πᾶν γίνεται τὸ μελλήσαν) si compie e quel che avverrà non è lo stesso di quel che stava per essere (οὐδὲ ταὐτὸ τὸ ἐσόμενον καὶ τὸ μέλλον). In ogni caso bisogna dire che ci sono dei principi dai quali non risulta niente (ἀφ' ὧν οὐκ ἐπετελέσθη) e che sono questi gli indizi di cose che non si realizzano (σημεῖα πέφυκε ταῦτα τινῶν οὐ γινομένων)» (Aristot. *Div.* 2, 463b 26).

Prescindendo dal problema dei sogni che non hanno nessun compimento, l'unica cosa che c'è da segnalare in questo testo è l'accento posto sul fatto che le deliberazioni che non hanno nessun effetto. Dato che si tratta di buone deliberazioni su cose che dovranno essere fatti, si esclude che il nostro autore stesse considerando una situazione come quella descritta nell'"Etica Nicomachea" (III 3, 1112b 24–26) nella quale qualcuno rinuncia ad un corso di azione proiettando perché al deliberare su come realizzarlo si trova con il fatto di dover considerare qualche mezzo che non può procurarsi e che non è alla sua portata. L'abbandono di un progetto riconosciuto come impossibile, difficilmente potrà essere descritto come una buona deliberazione su qualcosa che si dovrebbe fare. Sembra più ragionevole pensare che ciò che lo stagirita stava considerando qui era l'interferenza imprevista di fattori accidentali e del tutto imprevedibili.

Dopo aver trattato dell'essere accidentale, si occupa l'ellenico nei "Metafisici" (VI 4) dell'essere come vero e correlativamente del non essere come falso. Questa significazione dell'essere ha un'importanza capitale per il nostro studio. Si tratta di una significazione dell'essere impropria, visto che in questo testo il nostro autore si occupa dell'aspetto gnoseologico del vero e del falso. Per tanto il vero è nell'unire le cose che sono unite o nel separare quelle che si trovano separate e il falso nel separare le cose che non sono separate e unire le cose non unite. Queste operazioni sono nelle menti e non nelle cose, per il quale non compete al metafisico l'indagine di queste. Come segnale il filosofo ellenico, «infatti il falso e il vero non esistono nelle cose [...] ma esistono nel pensiero» (Aristot. *Metaph.* VI 4, 1027b 25) (Irwin 1988: § 66, 122–124); «questa accezione dell'essere è diversa da quelle fondamentali» (Aristot. *Metaph.* VI 4, 1027b 31), poichè «il pensiero riunisce e separa sia l'essenza sia la qualità

sia la quantità sia qualsivoglia altra categoria» (Aristot. *Metaph.* VI 4, 1027b 31). L'essere in quanto vero non fa altra cosa che offrire al pensiero «l'altro genere [...] dell'essere», quindi, ciò che si esprime mediante categorie.

L'essere nel senso di vero si dà in una «combinazione del pensiero» ed è una «certa affezione del pensiero» (Aristot. *Metaph.* XI 8, 1065a 22). Di conseguenza il vero e il falso saranno considerati come funzioni del pensiero.

«Consideriamo, ora, chiusa l'indagine sull'essere-per-accidente (κατὰ συμβεβηκός), giacché lo abbiamo definito in modo adeguato; per quanto concerne, invece, l'identificazione dell'essere col vero (τὸ δὲ ὡς ἀληθές ὄν) e non-essere col falso (<τὸ> μὴ ὄν ὡς ψεῦδος), c'è da dire che queste accezioni dipendono dalla composizione e dalla divisione (περὶ σύνθεσιν ἐστὶ καὶ διαίρεσιν) e che il loro insieme si riduce alla divisione della contraddizione (ἀντιφάσεως) nelle sue parti (infatti il vero si identifica con l'affermazione dell'unione di soggetto e predicato (τὴν κατὰφασιν ἐπὶ τῷ συγκεϊμένῳ) ed è la negazione della loro divisione (τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ), mentre il falso è la contraddizione della precedente partizione (τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντιφασιν); come, poi, accada che noi operiamo col pensiero l'unione e la separazione, è un'altra questione —ed intendo alludere a unione e separazione che non si producono come due cose consecutive, ma come un'unica cosa; infatti il falso e il vero non esistono nelle cose (ἐν τοῖς πράγμασιν), ossia nel senso che il bene sia immediatamente vero (ἀγαθὸν ἀληθές) e il male sia immediatamente falso (κακὸν εὐθὺς ψεῦδος), ma esistono nel pensiero (ἐν διανοίᾳ), anzi per quel che concerne le cose semplici (τὰ ἀπλά) e le essenze (τί ἐστίν), il vero e il falso non trovano esistenza neppure nel pensiero (οὐδ' ἐν διανοίᾳ); tenendo presente tutto ciò, abbiamo il dovere di esaminare in appresso ciò che va rilevato circa questa accezione dell'essere e del non-essere; ma, poiché la connessione (συμπλοκή) e la divisione (διαίρεσις) esistono nel pensiero (ἐν διανοίᾳ) e non negli oggetti (οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι), e poiché questa accezione dell'essere è diversa da quelle fondamentali (κυρίως) (difatti il pensiero riunisce e separa sia l'essenza sia la qualità sia la quantità sia qualsivoglia altra categoria), bisogna in fin dei conti accantonare tanto l'essere inteso come accidente quanto l'essere inteso come vero (τὸ μὲν συμβεβηκός καὶ τὸ ὡς ἀληθές ὄν) —infatti la causa (αἷτιον) della prima accezione è indeterminata (ἀόριστον) e quella della seconda è una certa affezione del pensiero (τῆς διανοίας τι πάθος), e tutte e due queste cause presuppongono l'altro genere dell'essere e non stanno ad indicare alcuna natura obiettiva di quest'ultimo— e appunto per tale motivo, messe da parte queste due accezioni, dobbiamo, invece, indagare le cause e i principi (τὰ αἷτια καὶ τὰς ἀρχάς) dello stesso essere in-quanto-essere. [D'altra parte, dalle distinzioni che noi abbiamo fatte delle varie accezioni di ciascun termine, risulta con evidenza che il termine “essere” (τὸ ὄν) si usa in molti sensi]» (Aristot. *Metaph.* VI 4).

Dopo essersi occupato del problema del vero e del falso e dell'essere in quanto vero e falso nei “Metafisici” (VI 4), lo stagirita riprende il problema di nuovo nei “Metafisici” (IX 10). In questo testo la verità è nella forma in cui si riflettono le cose. Non si tratta di pensare le cose in un certo modo e che di là si deduca che saranno così ma piuttosto che se le cose non sono in un certo modo e le pensiamo così siamo nella verità. Qui «è nel vero chi crede che sia diviso ciò che è diviso e che sia unito ciò che è unito» (Aristot. *Metaph.* IX 10, 1051b 2) (Irwin 1988: § 66, 122–124). Per tanto ‘essere in verità’ (ἀληθεύειν) consisterà per il giudizio umano nello svelare una verità più fondamentale, che alcuini interpreti hanno chiamato ‘prepredicativa’. C'è da notare però, che vero e falso si configurano in maniera distinta per ciò che concerne le cose prive di composizione. Non c'è niente di strano in questo, visto che l'essere stesso delle cose povere di composizione è diverso dall'essere delle cose composte. Nelle cose composte l'essere consiste nella composizione, non succede così nell'essere delle cose semplici, dove non c'è composizione, per le quali la verità consisterà nel ‘captare’ ed ‘enunciare’ immediatamente questi oggetti semplici da parte del soggetto. La verità rispetto alle cose semplici consiste di conseguenza in captare ed enunciare. Ciò che è falso non avviene nelle cose semplici se non per il non-captare, l'ignorare, il quale non è un tipo di errare.

«Tenendo presente che i termini “essere” (τὸ ὄν) e “non-essere” (τὸ μὴ ὄν) sono usati sia in riferimento alle varie determinazioni delle categorie (κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν) sia in riferimento alla potenza e all'atto (κατὰ δύνามιν ἢ ἐνέργειαν τούτων), o anche ai contrari di questi ultimi, sia in riferimento a ciò che è vero o falso nel senso più proprio di questi due termini, e tenendo presente che, per quanto concerne gli oggetti (ἐπὶ τῶν πραγμάτων), il vero e il falso sono connessi col fatto che gli oggetti stessi sono uniti o divisi (συγχεῖσθαι ἢ διηρηθῆναι) —di guisa che è nel vero (ἀληθεύει) chi crede che sia diviso ciò che è diviso e che sia unito ciò che è unito, ed è nel falso (ἔψευσται) chi formula pensieri diversi dalla realtà delle cose— tenendo, dunque, presente tutto ciò, noi ci chiediamo quando si riscontri quello che consideriamo come vero o come falso (πότ' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ὡς ἀληθές λεγόμενον ἢ ψεῦδος). Bisogna, infatti, esaminare che cosa noi intendiamo significare con questi termini. Tu sei bianco non per il fatto che noi, in conformità col vero, crediamo che tu sia bianco (οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶεσθαι ἀληθῶς σὲ λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός), ma, al contrario, proprio per il fatto che tu sei bianco, noi siamo nel vero quando lo confermiamo (διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν).

<1> Se, comunque, alcune cose sono sempre unite (σύγκειται) senza poter mai essere divise (ἀδύνατα διαιρεθῆναι) ed altre sono sempre divise (διήρηται) senza poter mai essere unite (ἀδύνατα συντεθῆναι), ce ne sono, però, anche altre che ammettono entrambi questi stati contrari (infatti l'essere s'identifica con l'essere unito, cioè con l'unità (τὸ μὲν <γὰρ> εἶναι ἔστι τὸ συγχεῖσθαι καὶ ἐν εἶναι), e il non-essere s'identifica non con l'essere unito, ma con l'essere, invece, una molteplicità) (τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγχεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι). Pertanto, per quel che concerne le cose che ammettono entrambi i contrari (τὰ ἐνδεχόμενα), la medesima opinione (δόξα) e la medesima proposizione (ὁ λόγος) sono false (ψευδής) e vere (ἀληθής), ed è possibile che talora siano nel vero, talora nel falso (ὅτε μὲν ἀληθεύειν ὅτε δὲ ψεύδεσθαι); invece, per quanto concerne le cose che non possono essere altrimenti da quello che sono (τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν), non si ha che la medesima opinione ora sia vera e ora falsa, ma le medesime opinioni sono o sempre vere o sempre false.

<2> Ma per quanto concerne le cose non composte (τὰ ἀσύνθετα), in che consiste il loro essere o il loro non-essere, la loro verità o la loro falsità? Una cosa di tal genere non è composta (οὐ γὰρ ἔστι σύνθετον) in modo tale da esistere quando sia unita (συγκέηται) e da non-esistere quando sia divisa (διηρημένον) —come invece avviene, ad esempio, nelle espressioni “<il> legno è bianco” o “la diagonale è incommensurabile”— né la presenza del vero o del falso si potrà riscontrare in ciò che è non-composto allo stesso modo in cui essa si può riscontrare nelle cose composte. In realtà, il vero che è presente nelle cose non-composte non è lo stesso, proprio come non è lo stesso neppure l'essere, ma il vero e il falso sono presenti in esse nel senso che il vero sta nell'aver contatto diretto con una cosa e nell'enunciarla (non sono, infatti, la stessa cosa affermazione (κατάφασις) ed enunciazione (φάσις)), mentre l'ignoranza sta nel non aver contatto diretto con essa (non è possibile, infatti, sbagliarsi circa la loro essenza se non in via accidentale (κατὰ συμβεβηκός), e lo stesso dicasi anche per le sostanze non-composte (περὶ τὰς μὴ συνθετάς οὐσίας), giacché non è possibile sbagliarsi (ἀπατηθῆναι) in merito ad esse; e queste esistono tutte in atto (ἐνεργεία), non in potenza (οὐ δυνάμει), dato che, se esistessero in potenza, esse nascerebbero e perirebbero, mentre ciò che è di per sé né nasce né perisce, altrimenti esso sarebbe generato da qualcosa di diverso —quindi, per quanto concerne quelle cose che sono essenze e che hanno un'esistenza attuale, non è possibile sbagliarsi in merito ad esse, ma è possibile solo pensarle o no; tuttavia l'indagine viene fatta circa la loro essenza, giacché si vuol sapere se esse siano o no di una determinata natura); invece, per quanto concerne l'essere concepito come vero (τὸ δὲ εἶναι τὸ ὡς ἀληθές) e il non-essere concepito come falso (τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς ψεῦδος), da una parte si ha il vero quando c'è l'unione (σύγκειται), e il falso quando l'unione non c'è (μὴ σύγκειται); ma, d'altra parte, un oggetto, se esiste, esiste in un determinato modo (τὸ δὲ ἐν, εἴπερ ὄν, οὕτως ἔστί), e se, invece, non esiste in questo determinato modo, non esiste affatto (εἰ δὲ μὴ οὕτως, οὐκ ἔστιν). E la verità sta nel pensare (τὸ νοεῖν) siffatti oggetti, e non c'è, in merito a questi, né falsità (ψεῦδος) né errore (ἀπάτη), ma soltanto un'ignoranza (ἄγνοια) che, però, non è affatto simile alla cecità (ἢ τυφλότης), giacché la cecità somiglia piuttosto alla mancanza totale della capacità di pensare (τὸ νοητικόν).

<3> È evidente anche che, per quanto concerne gli enti immobili (τῶν ἀκινήτων), non esiste possibilità di un errore che sia relativo al tempo (τὸ ποτέ), una volta che tali enti vengano considerati nella loro immobilità (ἀκίνητα). Così, ad esempio, una volta ammesso che il triangolo non subisce alcun cangiamento, non si potrà credere che in un dato tempo esso contenga due angoli retti e in un altro tempo no (giacché in tal caso il triangolo subirebbe un cangiamento), ma si potrà pensare che una cosa ha una data proprietà e un'altra no, ad esempio che nessun numero pari è numero primo, o, meglio, che qualcuno è numero primo, altri no; invece, per quanto concerne un numero nella sua singolarità, non è possibile neppure quest'errore, giacché, in tal caso, non sarà più possibile pensare che una cosa ha una data proprietà e un'altra no, ma si sarà nel vero (ἀληθεύσει) o nel falso (ψεύσεται) quando si asserisca che quel numero ha sempre una determinata proprietà» (Aristot. *Metaph.* IX 10).

Alcuni interpreti, come AUBENQUE, risolvono la contrapposizione esistente in questi testi dei “Metafisici” (VI 4 e IX 10) servendosi di una verità prepredicativa come forma per superare l'opposizione di entrambi i passi e le interpretazioni contrapposte di BRENTANO e HEIDEGGER.

Nel primo di questi due testi ARISTOTELE presenta la sua concezione della verità, riassunta da RODRÍGUEZ (1998: 174) nel modo seguente: «1) che l'essere come vero e il non essere come falso si danno nell'unione e nella divisione (σύνθεσις καὶ διαίρεσις), con il che Aristotele pensa, inequivocabilmente, la sintesi predicativa del logos apofantico (il “giudizio”), come dimostra l'immediata allusione all'affermazione e alla negazione, e al fatto che si tratta di un pensiero simultaneo di qualcosa come uno, d'accordo con ciò che viene espresso in *De anima*, 430a 27; 2) che, per tanto, il vero e il falso non risiedono nelle cose, ma nel pensiero (διάνοια); 3) che non costituiscono un essere “in senso proprio” (ὄν κυρίως) —l'essere espresso dalle categorie— anche se lo suppongono e rimandano ad esso; 4) che in relazione alle cose semplici (τὰ ἀπλά) non ci sono propriamente né verità né falsità, perché queste si danno nel pensiero, il che non esclude per esse una “verità” possibile, che certo non si troverebbe nella διάνοια».

Nel secondo testo appaiono alcune affermazioni che possono intendersi come opposte a ciò che è stato detto nel primo testo. Da una parte, l'essere nel senso del vero e del falso è il significato più proprio dell'essere, l'essere per eccellenza. Dall'altra parte, questo senso dell'essere si trova nelle cose. La verità o la falsità non è, però, qualcosa che l'enunciato possiede come una priorità intrinseca. La verità del λόγος è qualcosa che è in relazione diretta con il suo carattere apofantico, referenziale, intenzionale, perché in lei si mostra una situazione che non è il proprio λόγος ma piuttosto qualcosa di esterno, ‘le cose’. L'essere vero o falso dell'enunciato non è intellegibile per se stesso in virtù del suo riferimento alla situazione obbiettiva che manifesta. L'essere vero, anche se risiede nel λόγος, trascende e si amplia verso le cose. In questo modo, ciò che viene detto nel secondo testo non suppone nessuna contraddizione con le idee esposte nel primo, ma piuttosto un approfondimento in ciò che l'essere vero implica. Le cose non sono certamente considerate per se stesse né vere né falsa ma totalmente estranee al piano in cui si verifica la disgiunzione verità–falsità.

La sintesi attributiva del λόγος non è un'operazione autonoma ma questa sintesi, nella misura in cui l'enunciato è vero o falso, deve riconoscere un'unione correlativa nelle cose delle quali parla. La verità dell'enunciato non è spiegabile se non a partire da una determinata struttura della realtà che manifesta. La ‘direzione’ delle cose verso la verità è tale che non è la proprietà ‘vero–falso’ dell'enunciato quella che fa vere le cose, ma il contrario. È in questo senso che si può parlare per l'autore ellenico di una verità prepredicativa.

L'autore dei “Metafisici” (IX 10) si domanda che cos'è l'essere ed il non essere, il vero o il

falso nelle cose non composte. L'indivisibile, quello che non è composto, è giustamente ciò che appare davanti al pensiero come qualcosa che non è un'altra, come qualcosa di non trovato come conseguenza di nessuna attribuzione. Lo stagirita considera che gli elementi che il giudizio compone devono poter darsi come separati. Tanto la 'sensazione' (αἴσθησις) come l' 'intellezione' (νόησις) sono una forma semplice di 'captare' (θιγεῖν) grazie alle quali apprendiamo immediatamente la notizia di qualcosa. In questo modo il nostro autore amplia la nozione di verità più in là del λόγος. Il pensiero aristotelico sulla verità esige un'ampliamento dal discorso verso le cose. Quando il λόγος parla del mondo non lo tematizza in quanto tale, ma lo presuppone e quello che dice di esso lo dice già separato nei diversi sensi dell'essere marcati dalle figure della predicazione. Sono le categorie quelle che esprimono i sensi dell'essere che hanno quello che captiamo nell'intellezione o quello che è insieme o separato nell'asserzione.

Sottrarsi all'opposizione vero-falso non significa slegarsi completamente dall' "essere nel senso del vero" ma piuttosto una forma privilegiata di esso. C'è un primo contatto con le cose nelle quali queste appaiono semplicemente, che si scoprono. L'intellezione è così assolutamente vera che manca della possibilità di essere falsa.

«E quindi neppure nelle cose primordiali (ἐξ ἀρχῆς) ed eterne (αἰδίους) esiste alcun male o alcun errore o alcunché di corrotto [...] Pertanto, per quel che concerne le cose che ammettono entrambi i contrari, la medesima opinione e la medesima proposizione (δόξα καὶ λόγος) sono false e vere, ed è possibile che talora siano nel vero, talora nel falso; invece, per quanto concerne le cose che non possono essere altrimenti (ἀδύνατα ἄλλως) da quello che sono, non si ha che la medesima opinione ora sia vera e ora falsa, ma le medesime opinioni sono o sempre vere o sempre false. Ma per quanto concerne le cose non composte (τὰ ἀσύνθετα) [...] il vero che è presente nelle cose non-composte non è lo stesso, proprio come non è lo stesso neppure l'essere, ma il vero e il falso sono presenti in esse nel senso che il vero sta nell'aver contatto diretto con una cosa e nell'enunciarla (non sono, infatti, la stessa cosa affermazione ed enunciazione) (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις)» (Aristot. *Metaph.* IX 9, 1051a 20; 10, 1051a 19–b 25).

Non è uguale la κατάφασις, la 'predicazione', il 'giudizio', che mette a baluardo qualcosa di qualcosa articolatamente nelle sintesi copulative relazionali o categoriali, che la φάσις, non relazionale, non sintetica, che manifesta l'essenza semplice. Non essendoci sintesi non c'è errore possibile o falsità attributiva. La disgiunzione verità-falsità appartiene interamente all'ambito del giudizio (Aristot. *Metaph.* VI 4, 1027b 16–1028a 5). Qui non c'è composizione ma solo apparizione dell'essenza semplice al νοῦς che contempla, il cui intelletto attua in presenza di questa piena attività, espressa, trasmissiva, come quando l'alunno apprende 'raggiungendo' (θιγγάνειν) colui che sa e può quindi insegnare:

«mentre l'ignoranza sta nel non aver contatto diretto con essa (non è possibile, infatti, sbagliarsi circa la loro essenza (τὸ τί ἐστίν) se non in via accidentale, e lo stesso dicasi anche per le sostanze non-composte (μὴ συνθετὰς οὐσίας) [...] e queste esistono tutte in atto, non in potenza, dato che, se esistessero in potenza, esse nascerebbero e perirebbero, mentre ciò che è di per sé (τὸ ὄν αὐτὸ) né nasce né perisce, altrimenti esso sarebbe generato da qualcosa di diverso —quindi, per quanto concerne quelle cose che sono essenze e che hanno un'esistenza attuale (ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργεῖα), non è possibile sbagliarsi in merito ad esse, ma è possibile solo pensarle o no (ἢ νοεῖν ἢ μὴ)» (Aristot. *Metaph.* IX 10, 1051b 25–32).

Questo basta per ammettere che le essenze siano entità-causali e non potenze universali che i primi principi siano originariamente e irriducibilmente plurali:

«invece, per quanto concerne l'essere concepito come vero (τὸ δὲ εἶναι τὸ ὡς ἀληθές) e il

non-essere concepito come falso (τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς ψεῦδος), da una parte si ha il vero quando c'è l'unione, e il falso quando l'unione non c'è; ma, d'altra parte, un oggetto, se esiste, esiste in un determinato modo (εἴπερ ὄν, οὕτως ἐστίν), e se, invece, non esiste in questo determinato modo, non esiste affatto. E la verità sta nel pensare (νοεῖν) siffatti oggetti, e non c'è, in merito a questi, né falsità né errore, ma soltanto un'ignoranza (ἄγνοια) che, però, non è affatto simile alla cecità, giacché la cecità somiglia piuttosto alla mancanza totale della capacità di pensare» (Aristot. *Metaph.* IX 10, 1051b 33–1052a 4).

Come ho dimostrato fino a qui, questi testi dei “Metafisici” (VI 4 e IX 10) ci mettono davanti al problema della verità.

Nel libro VI dei “Metafisici” si delimita di quali enti si può dire che ci sono principi primi. Non esistono dell'ente accidentale né dell'ente come vero-falso, quindi, dell'ente astratto che si dà nella διάνοια, ma piuttosto degli enti κύριοι, i quali sono semplici e assolutamente ciò che sono. In questo libro il filosofo ellenico differenzia tre dimensioni simultanee del reale. Primo ciò che è semplice e necessario, ciò che è primo, quello che si dà sempre in ogni caso. In secondo luogo, ciò che è necessario-ipotetico, il campo delle sintesi regolari, quindi, quello che si verifica per la maggior parte delle volte, non sempre e necessariamente ma sempre nel caso in cui se ne verifichi la condizione. Alla fine si trova ciò che è contingente ed accidentale, ciò che si dà una volta e mai più, ciò che è eccezionale, irregolare, che non può trasmettersi. Le tre dimensioni si danno in un'unica realtà, però devono essere distinte. Nei “Metafisici” (VI 2–3) si degrada la terza dimensione, quella di ciò che è contingente, escludendola dalla ricerca della filosofia prima. Di ciò che è contingente si occuperanno altri linguaggi, come la retorica. Rimane escluso così dall'indagine della filosofia prima, come mettono in risalto i “Metafisici” (VI 4), ciò che essendo intelligibile non è, quindi, falso. Il vero e il falso sono i termini del giudizio. Posto che il giudizio suppone la sintesi o divisione dei concetti nel pensiero e posto che i concetti non sono entità semplici immobili e separate, ma piuttosto universali composti di carattere astratto, non è la filosofia prima colei che s'incarica dello studio. Il giudizio ha luogo necessariamente in una temporalità diacronica che non può essere quella dell'eterno e necessario.

Nel libro IX dei “Metafisici” il suo autore questione perché i primi principi sono azioni eterne e divine, studiando le dimensioni potenziale (δύναμις) ed attuale (ἐνέργεια) dell'anima del composto. I sensi dell'atto sono tre: movimento (κίνησις), atto energetico (ἐνέργεια) e atto perfetto (ἐντελέχεια). Secondo lo stagirita la confusione di attualità e potenzialità riterrebbe indesiderabili le conseguenze tanto della negazione della generazione e il movimento (IX 3, 1047a 11–14) come la negazione della libertà, implicata nella soppressione della contingenza o indeterminazione del futuro, così come segnala nel capitolo 9 di “Sull'Interpretazione”. Scrive qui in polemica con i megarici, che negano la differenza tra potenzialità e attualità, sfociando in un determinismo modale che dichiara tutto necessario, negando ogni contingenza ed elezione. Per i megarici, se esistesse ciò che è contingente sarebbe impossibile distinguere ciò che è possibile dall'impossibile. Da qui si deduce che per loro ciò che è possibile non sia contingente ma necessario. Per l'ellenico, i megarici confondono l'impossibile con il falso, visto che non è ciò che non si realizza ma ciò che non ha potenza per realizzarsi, ciò che non può verificarsi in nessun modo. Ciò che è impossibile non è ciò che si verifica o si verificherà ma ciò che può verificarsi senza che della sua attualizzazione sia nulla impossibile (Oñate 2001: 623).

Per il nostro autore, così come considera un conosciuto passo dell “Etica Nicomachea”:

«la facoltà si riconduce all'attività, e nell'attività risiede l'elemento essenziale (τὸ δὲ κύριον ἐν

τῇ ἐνεργείᾳ). Pertanto vivere, in senso autentico, è simile al sentire ed al pensare (τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν). Ma il vivere si annovera tra le cose buone e piacevoli di per sé [...] se chi vede percepisce di vedere, chi sente di sentire, chi cammina di camminare, e parimenti nelle altre attività vi è qualcosa che percepisce che esercitiamo un'attività, cosicché se percepiamo percepisce che percepiamo e se pensiamo percepisce che pensiamo, ed il percepire che percepiamo o che pensiamo è percepire che esistiamo (giacché l'esistere è, come abbiamo detto, percepire e pensare); e il percepire di vivere appartiene alle cose piacevoli per sé (la vita infatti è per natura un bene, e il percepire il bene che è insito in se stessi è piacevole); e il vivere è cosa desiderabile, e soprattutto per gli uomini dabbene, giacché l'esistere per loro è un bene e un piacere (infatti prendendo coscienza di ciò che è bene in se stesso, gioiscono) [...] allora, come per ciascuno la propria esistenza è desiderabile, così, o in modo molto vicino, lo è anche quella dell'amico» (Aristot. *EN* IX 9, 1170a 17–b 8).

In questo testo si afferma l'anteriorità della ἐνέργεια sulla κίνησις, problema che si metterà in rilievo anche in altri testi (Aristot. *Metaph.* IX 8). Ciò che è necessario è anteriore rispetto alle condizioni potenziali della sua apparizione. Anche se dal punto di vista del movimento, ciò che è attuale è posteriore al processo della sua apparizione, dal punto di vista della casualità non lo è. L'atto è anteriore alla potenza in un senso più essenziale che il meramente successivo.

La verità appartiene all'ambito di ciò che è conosciuto. Il nostro autore esclude nei "Metafisici" (VI 4) questo senso di verità del campo proprio che compete alla filosofia prima. Ciò che è falso–vero, in quanto disgiuntivo, non è nelle cose perché le cose sono sempre vere. La verità o falsità in senso disgiuntivo appartiene al giudizio e non alla realtà. I ἀπλᾶ indivisibili sono sempre veri mai disgiuntivamente falsi–veri, perché sono necessari, su di loro non si dubita neanche che ci possa essere errore, giacché non cambiano in assoluto e non hanno composizione o potenza alcuna. Questo fa in modo che non possa stabilirsi su di essi nessun giudizio. Nei "Metafisici" (IX 10) e in "Sull'Anima" (III 6) ARISTOTELE spiega essi si captano per intellesione, così semplice ed invisibile come loro. Si tratta di azioni noetiche che attivano l'intellezione e che fa pensare anche a se stessi quando si agisce a causa di queste azioni noetiche o prime. Per questo i ἀπλᾶ non si trovano nel pensiero, quindi non sono oggetti contenuti ma limiti, contenenti, costituenti. Le entità semplici non vengono mai conosciute come oggetti, ma piuttosto come vita in atto.

Per tanto, se la propria razionalità pratica del giudizioso —chi sa deliberare bene sull'applicazione degli universali ai casi particolari e concreti— fosse sprovvista di orientazione del νοῦς, si chiuderebbe egli stesso il passaggio verso la verità e rimarrebbe ceco non contemplando le azioni virtuose degli altri e né di se stesso. Non sarebbe possibile attualizzare l'intellezione contemplando l'azione dell'altro e quella di se stesso come altro da sé, «come ad un corpo vigoroso ma privo della vista, se si muove, capita di cadere violentemente, per il fatto di non avere la vista, così accade anche a queste disposizioni. Ma se <la persona che ha buone disposizioni naturali> acquista la ragione (ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν), eccelle nell'agire; e la disposizione (ἕξις) che era soltanto simile alla virtù, sarà allora virtù in senso proprio (κυρίως ἀρετή) [...] la virtù in senso proprio non nasce senza saggezza (ἄνευ φρονήσεως)» (Aristot. *EN* VI 13, 1144b 10–17). Così, la φρόνησις contribuirebbe al chiarimento della nostra esistenza dandoci il modo per chiedere e riflettere sul senso della vita, sulla nostra storia e le esperienze vitali.

L'analisi di questi testi ha dimostrato che lo stagirita non parla di un essere di pura presenza e nemmeno di pura presenza innanzi alla coscienza, ma un essere che si verifica nel dialogo. Il pensiero aristotelico ha una parte prevalentemente dialogica. Questo è un senso più ampio che abbraccia non solo quello che è presente per la coscienza e nemmeno solo quello

che si verifica nel passaggio dal passato al futuro, ma anche qualcosa in più: è il chiedersi qualcosa che va al di là di quanto dato, del possibile, ciò che è progetto, speranza; ed è la domanda che nel dialogo implica qualcosa come risposta, risposta conversata con qualcuno (Beuchot 2003: 167). Questo carattere dialogico è quello che ci tira fuori dalla mera presenzialità e apre la possibilità di qualcosa di differente, di qualcosa di futuro (Beuchot 2003: 171).

In questo modo sarebbe possibile completare il λόγος ἀποφαντικός, presente nei testi che ho appena studiato, con il λόγος della retorica aristotelica, soggetto chiamato dal nostro autore λόγος σημαντικός e che apparteneva alla retorica. Questo potrebbe contribuire, come hanno segnalato alcuni autori (Beuchot 1998; Hintikka 1989), al fatto che l'argomentazione non perda la sua connessione con la dialettica, rendendo possibile nell'argomentazione, al di là di ciò che è logico, la sintassi, la semantica e la pragmatica. Però in più e in maniera fondamentale, per dirlo con parole di GADAMER, la coscienza del fatto che «non possiamo mai dire ciò che realmente avremmo voluto dire» (GH 227) e il fatto che «il linguaggio umano non esprime solo la verità ma anche la finzione, la bugia e l'inganno» (VM II 53), e di conseguenza che «non può esserci un enunciato che sia del tutto vero» (VM II 58), tutti questi elementi ci portano all'apertura verso una prospettiva etica della verità, ad un'etica del λόγος, visto che «il λόγος senza la sua dimensione etica non sarebbe λόγος» (Conill 2006a: 283).

Così raggiungiamo una delle conclusioni che avevamo anticipato all'inizio di questo paragrafo: la connessione essenziale tra i “Metafisici” e l’“Etica Nicomachea”, problema che sarà centrale nella ricostruzione gadameriana della filosofia aristotelica: «“lo stimolo pratico è alla base di tutto, nell'aspirazione al bene, e nel desiderio di conoscenza che ci spinge”. In modo tale da equiparare l'inizio della *Metafisica* e dell’*Etica a Nicomaco*: Tutti gli uomini aspirano al sapere ed ogni prassi e metodo si dirige al bene. La base, in entrambi i casi, secondo Gadamer, è pratica: “si tratta del chiarimento dell'esistenza fatica, dell'ermeneutica della fatticità”. Il principio pratico della filosofia costituirà la radice comune di *Metafisica* ed *Etica*» (Conill 2006a: 165).

2. Il metodo della deliberazione

1. L'intellezione dei principi (I)

È evidente l'importanza che per lo stagirita ha l'intellezione dei principi. Gli “Analitici Secondi” (II 19) ci offrono un'eccellente dimostrazione di questo. Nella soluzione che apporta questo testo alla conoscenza dei principi, occupa un luogo privilegiato l’“induzione” (ἐπαγωγή), centrale nel metodo dialettico. Il nostro autore presenta come ragionamento più ‘credibile’ e insiste sul ruolo che svolge nella ricerca delle definizioni e nel possesso dei principi: «È dunque evidentemente necessario, che noi giungiamo a conoscere gli elementi primi con l'induzione (ἐπαγωγή)» (Aristot. *An. Po.* II 19, 100b 3). Mette in relazione l'induzione con la sensazione: «è impossibile che chi non possiede sensazione (αἴσθησιν) venga guidato induttivamente» (Aristot. *An. Po.* I 18, 81b 5). Negli “Analitici Secondi” (II 19) l'autore spiega come l'induzione, a partire dalla sensazione, ci dà la conoscenza dei principi. Se i passi del *De Anima* e del *De Sensu* ci offrono la miglior difesa della fiducia nella sensazione, che lo stagirita oppone alle risposte scettiche, questa difesa della sensazione appare anche negli “Analitici Secondi” (II 19).

«Riguardo al sillogismo (συλλογισμοῦ) ed alla dimostrazione (ἀποδείξεως), è dunque ormai chiaro che cosa siano l'uno e l'altra, e come si sviluppino; al tempo stesso, tutto ciò è stato pure chiarito per quanto si riferisce alla scienza dimostrativa (ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς), dato che

questa si identifica con la dimostrazione. Quanto ai principî (τῶν ἀρχῶν), chi aveva in precedenza dei dubbi potrà comprendere chiaramente da ciò che segue, in che modo essi divengano manifesti, e quale sia la facoltà che giunge a conoscerli.

Or dunque, che senza conoscere i primi principî immediati non sia possibile sapere mediante dimostrazione (δι' ἀποδείξεως), già si è detto in precedenza. D'altro canto, ci si può domandare se la conoscenza dei principî immediati (τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ὁμέσους) sia o meno identica alla conoscenza dimostrativa, se i principî immediati e le proposizioni dimostrabili siano o meno oggetto di scienza (ἐπιστήμη), oppure se le seconde lo siano, mentre i primi sarebbero oggetto di un qualche genere diverso di conoscenza, ed infine, se le facoltà (αἱ ἔξεις) dei principî si sviluppino (ἐγγίνονται) senza sussistere (οὐκ ἐνοῦσαι) in noi sin dall'inizio, oppure se esse siano innate (ἐνοῦσαι), senza che ce ne avvediamo (λελήθασιν).

In verità, se le possedessimo sin dall'inizio, si andrebbe incontro a delle conseguenze assurde, poiché si dovrebbe concludere, che pur possedendo conoscenze superiori alla dimostrazione (ἀκριβεστέρας ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως), noi non ci accorgiamo di ciò. D'altra parte, se noi acquistiamo queste facoltà, senza averle possedute in precedenza, come potremo render noto un qualcosa e come potremo imparare, quando non si parta da una conoscenza preesistente (προϋπαρχούσης γνώσεως)? Tutto ciò è infatti impossibile, come dicevamo già a proposito della dimostrazione (ἐπὶ τῆς ἀποδείξεως). È dunque evidente che non è possibile possedere tali facoltà sin dall'inizio, e che non è neppure possibile che esse si sviluppino in coloro che sono del tutto ignoranti e non posseggono alcuna facoltà (ἔξιν). Di conseguenza, è necessario che noi siamo in possesso di una qualche capacità (τινα δύναμιν), non però di una capacità tale da essere più pregevole delle suddette facoltà, quanto ad acutezza (κατ' ἀκρίβειαν). Pare d'altronde che questa capacità appartenga effettivamente a tutti gli animali (τοῖς ζώοις). In effetti, tutti gli animali hanno un'innata capacità discriminante (δύναμιν σύμφυτον κριτικήν), che viene chiamata sensazione (αἴσθησις). Così, la sensazione è insita negli animali, ma mentre in alcuni di essi si produce una persistenza dell'impressione sensoriale, in altri invece ciò non avviene. Orbene, quegli animali, in cui non si produce tale persistenza, mancano o totalmente, o rispetto agli oggetti, la cui percezione non lascia in essi alcuna traccia, di qualsiasi conoscenza al di fuori della sensazione (οὐκ ἔστι τοῦτοις γνώσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι); altri animali invece possono, una volta che la sensazione è cessata, conservare ancora qualcosa nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ). Quando poi si siano prodotte molte impressioni persistenti di questa natura, si presenta allora una certa differenziazione (διαφορά τις), e di conseguenza, in certi animali si sviluppa, sulla base della persistenza di siffatte impressioni, un nesso discorsivo (λόγον), mentre in altri animali ciò non si produce.

Dalla sensazione (αἰσθήσεως) si sviluppa dunque ciò che chiamiamo ricordo (μνήμη), e dal ricordo spesso rinnovato di un medesimo oggetto si sviluppa poi l'esperienza (ἐμπειρία). In realtà, dei ricordi che sono numericamente molti costituiscono una sola esperienza. In seguito, sulla base dell'esperienza, ossia dell'intero oggetto universale (τοῦ καθόλου) che si è acquietato nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ) —dell'unità al di là della molteplicità— il quale è contenuto come uno e identico in tutti gli oggetti molteplici, si presenta il principio dell'arte e della scienza (τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμη): dell'arte (τέχνης), riguardo al divenire (γένεσιν), e della scienza (ἐπιστήμη), riguardo a ciò che è (τὸ ὄν).

Le suddette facoltà (αἱ ἔξεις) non ci sono dunque immanenti nella loro determinatezza, né provengono in noi da altre facoltà più produttive di conoscenza, ma vengono suscitate piuttosto dalla sensazione (ἀπὸ αἰσθήσεως). Così in battaglia (ἐν μάχῃ), quando l'esercito si è volto in fuga, se un soldato si arresta, si arresta pure un secondo, e poi un altro ancora, sino a che si giunge al principio (ἔως ἐπὶ ἀρχὴν) dello schieramento. L'anima (ψυχῇ) d'altronde è costituita in modo tale da poter subire (πάσχειν) ciò. Questo è stato già detto da noi or ora, ma non in modo chiaro, e val la pena di ripeterlo ancora. In realtà, quando un solo oggetto, cui non possono applicarsi differenze (τῶν ἀδιαφόρων), si arresta in noi, allora per la prima volta si presenta nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ) l'universale (καθόλου) (poiché si percepisce (αἰσθάνεται) bensì l'oggetto singolo (τὸ καθ' ἑκάστων), ma la sensazione si rivolge all'universale (ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν), per

esempio, all'uomo, non già all'uomo Callia); poi rispetto a questi oggetti si verifica in noi un ulteriore acquietarsi, sino a che nell'anima si arrestano gli oggetti che non hanno parti e gli universali. Ad esempio, partendo da un certo animale, si procede sino all'animale, e poi rispetto a quest'ultimo avviene lo stesso. È dunque evidentemente necessario, che noi giungiamo a conoscere gli elementi primi con l'induzione (ἐπαγωγή). In effetti, già la sensazione produce a questo modo l'universale (ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ).

Ora, tra i possessi che riguardano il pensiero (τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἔξεων) e con i quali cogliamo la verità (ἀληθεύομεν), alcuni risultano sempre veraci (ἀληθεῖς), altri invece possono accogliere l'errore (τὸ ψεῦδος); tra questi ultimi sono, ad esempio, l'opinione (δόξα) ed il ragionamento (λογισμός), mentre i possessi sempre veraci (ἀληθῆ) sono la scienza (ἐπιστήμη) e l'intelletto (νοῦς), e non sussiste alcun altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intelletto (καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς). Ciò posto, e dato che i principî (ἀρχαὶ) risultano più evidenti delle dimostrazioni (τῶν ἀποδείξεων), e che, d'altro canto, ogni scienza (ἐπιστήμη) si presenta congiunta alla ragione discorsiva (μετὰ λόγου), in tal caso i principî (τῶν ἀρχῶν) non saranno oggetto di scienza; e poiché non può sussistere nulla di più verace (ἀληθέστερον) della scienza (ἐπιστήμης), se non l'intelletto (νοῦν), sarà invece l'intelletto ad avere come oggetto i principî (νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν). Tutto ciò risulta provato, tanto se si considerano gli argomenti che precedono, quanto dal fatto che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione (ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις): di conseguenza, neppure il principio della scienza risulterà una scienza (ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη). Ed allora, se oltre alla scienza non possediamo alcun altro genere di conoscenza verace, l'intelletto dovrà essere il principio della scienza (νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή). Così, da un lato l'intelletto risulterà il principio del principio (ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς), e d'altro lato la scienza nel suo complesso sarà in questo stesso rapporto rispetto alla totalità degli oggetti» (Aristot. *An. Po.* II 19, 99b 15–100b 17).

Sebbene la maggior parte del testo difenda la tesi della sensazione come fonte di conoscenza universale (Aristot. *An. Po.* II 19, 99b 15–100b 5), il capitolo termina con la affermazione di superiorità del νοῦς sulla scienza (Aristot. *An. Po.* II 19, 100b 5–17). Una comprensione sbagliata del senso del termine νοῦς in questo testo, che in molte occasioni è stato tradotto come 'intuizione', ha portato a opporre ἐπαγωγή e νοῦς, la qual cosa ha messo uno contro l'altro gli interpreti che hanno offerto due interpretazioni di questo passo: una più empirica e l'altra più intuizionista. In questa sezione analizzerò il testo aristotelico esponendo le interpretazioni più tradizionali dello stesso. Nella sezione successiva proporrò un'interpretazione che cerchi di fare da intermediaria in questo dibattito, da una prospettiva che tenga conto degli apporti dell'ermeneutica filosofica.

Comincerò con richiamare l'attenzione sulla fine del testo. L'uomo conosce i principî basilari della necessità di qualcosa grazie ad un certo modo di sapere: il νοῦς. È il νοῦς ad operare questa sintesi e che permette l'intellezione dei principî, dopo che l'induzione abbia generato l'universale. L'importanza dei principî primi nell'organismo della teoria deduttiva aristotelica è incomparabile, anche se si dedica solo quest'ultima pagina degli "Analitici Secondi", alla questione su come si ottengono i concetti che sono i principî. Qui ci spiega in che modo arriviamo alla conoscenza dei principî.

Da notare che non esiste una contraddizione necessaria nel testo aristotelico tra i due termini (Irwin 1988: § 74, 135–136 e § 169, 320–322). C'è da dire che l'epistemologia aristotelica si situa ad un livello più fondamentale, in un piano precedente a questa opposizione. Dal principio considera la sensazione come la facoltà dei principî. Alla domanda «come potremo render noto un qualcosa e come potremo imparare, quando non si parta da una conoscenza preesistente?» (Aristot. *An. Po.* II 19, 99b 28–29) lo stagirita risponde che «è necessario che noi siamo in possesso di una qualche capacità, non però di una capacità tale da essere più pregevole delle suddette facoltà, quanto ad acutezza. Pare d'altronde che questa

capacità appartenga effettivamente a tutti gli animali. In effetti, tutti gli animali hanno un'innata capacità discriminante, che viene chiamata sensazione (αἴσθησις)» (Aristot. *An. Po.* II 19, 99b 32–35). Suppone quindi che la sensazione segna l'inizio della conoscenza dei principi e di come nasce il sapere. In questo senso è indicativa la comparazione con la battaglia (Aristot. *An. Po.* II 19, 100a 10–13), che lo porta a concludere che «la sensazione produce a questo modo l'universale» (Aristot. *An. Po.* II 19, 100b 4–5). Da questa prospettiva il processo induttivo sarebbe il passaggio dal particolare all'universale. L'ellenico distingue quattro momenti che conducono alla conoscenza dei principi: la sensazione, la memoria, l'esperienza e l'intelligenza.

La prima tappa è la sensazione. Non tutti gli animali dotati di questa sono capaci di conservare ciò che hanno provato. La possibilità di prodursi per induzione dipende dalla capacità di trattenere il contenuto della sensazione. Questa capacità è possibile in certi animali grazie al fatto che la sensazione è una facoltà discriminante che dà origine ad un'immagine. S'intende per sensazione la capacità di discernere, distinguere e giudicare. Negli “Analitici Secondi” (II 19, 100a 1–2) il filosofo ellenico sostiene che la sensazione e l'esperienza ci danno direttamente la conoscenza iniziale a partire dalla quale, per induzione, pensiamo i principi che ci permettono spiegare e comprendere meglio quello di cui abbiamo conoscenza preliminare. La capacità della sensazione e dell'esperienza, le quali ci portano ‘direttamente’ (ῥῆδη) all'intellezione corretta di una ‘differenza particolare’ (διαφορά τις) nelle cose, è fondamentale per la nostra acquisizione della conoscenza scientifica.

È necessario chiarire che il termine aristotelico di αἴσθησις ha un senso ampio che abbraccia non solo la sensazione di colore o suono ma anche la percezione di una cosa singolare e la rappresentazione di movimento e riposo, figura e magnitudine, numerose unità. La sensazione, come afferma ARISTOTELE in “Sulla Generazione degli Animali” (I 23, 731a 33), è ‘una conoscenza’ (γνώσις τις). Così, per il nostro autore, secondo ORTEGA, «la verità sulle cose si trova nella massima prossimità tra loro delle stesse, e questa massima prossimità di una mente con una realtà è la sensazione. *Questa è la facoltà noetica fondamentale nella dottrina aristotelica* e nel tempo che la segue. Per questo è forzato parlare di sensualismo quando ci si riferisce a questo modo di pensare» (VIII 157).

È importante segnalare, per le implicazioni che questo avrà dopo, che, secondo ORTEGA, in ARISTOTELE la sensazione è un ‘sentire’, un ‘farsi carico, per mezzo del quale ci ‘rendiamo conto’, capiamo una cosa singolare sensibile. Infatti ORTEGA la chiama “facoltà noetica fondamentale”, sottolineando la continuità che si stabilisce nel pensiero del filosofo ellenico tra la funzione mentale che presenta come inferiore, —il sentire— e quella che considera più elevata —l'intelleggere i principi— posto che il pensiero non pensa mai senza immagini. L'unica attività originariamente intelligente, l'unico ‘farsi carico’ o ‘rendersi conto’ è la sensazione, soprattutto sprigionata sotto forma d'immaginazione. Scrive ORTEGA: «l'uomo, nel trattare le cose sensibili che lo circondano, è incatenato alle stesse come il prigioniero al banco della galera. In questo non si differenzia dagli animali né dalle pietre. Inoltre, come il prigioniero, mentre è legato al banco, “con entrambe le mani sul remo”, può immaginare di essere libero dalla galera, riposando tra le braccia di una principessa o nel remoto campo dove ha passato l'infanzia. Questa capacità di immaginarsi libero, per tanto, questa *libertà immaginaria*, significa *ipso facto*, una effettiva *libertà di immaginare* contraria alle cose sensibili, contraria a “questo qui” a cui è incatenato» (VIII 160).

La seguente tappa che ci presenta il testo aristotelico è la memoria, definita come la capacità di riconoscere la rappresentazione sensibile in quanto qualcosa di dato nel passato. La capacità di trattenere qualcosa di provato sotto forma d'immagine (Aristot. *Mem.* 1, 450a 25–b

11) è una condizione senza la quale non ci può essere memoria. Tra gli animali che possiedono memoria può verificarsi l'esperienza come il risultato della memoria ripetuta dello stesso (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 7–9). L'esperienza si esprime in giudizi che sono generalizzazioni basate su un certo numero di osservazioni. Sono generalizzazioni che non implicano una conoscenza delle cause. Alla fine si produce la derivazione di un universale a partire dall'esperienza di cose sensibili particolari. L'intelligenza è capace di pensare dal particolare all'universale.

Come ha dimostrato ORTEGA, i primi principi si giustificano dimostrando che ne abbiamo bisogno per conoscere. Per tanto sono giustificati come principi della conoscenza e non dell'essere (VIII 138–143). Per ORTEGA questo è “kantismo in Aristotele”, visto che quest'ultimo ha realizzato una “deduzione trascendentale” dei principi, e con questo ha invertito il suo peculiare modo di pensare. Nei principi non riceviamo l'essere così com'è ma piuttosto lo fabbrichiamo a misura di λόγος, facendo dipendere la verità dell'essere da quella del pensiero.

Potrebbe sembrare che lo stagirita opponga, in questo modo, il livello dell'essere e quello del pensiero. Il pensiero aristotelico è segnato però da un principio, l'affermazione di presenza dell'essere nella sensazione (αἴσθησις), che si erge a facoltà noetica fondamentale. A questo si deve la qualificazione ‘sensualismo’ che gli è stata data (VIII 155–167). Il metodo aristotelico parte dal contatto originario e fisico con l'essere, da dove si dipana un processo di approfondimento conoscitivo dello stesso fino a raggiungere l'intellezione della sua struttura e dei suoi principi. Il giudizio di percezione proporziona l'evidenza di corrispondenza tra l'enunciato proposizionale astratto ed il fenomeno dato nella percezione. Ci dev'essere un'evidenza fenomenica oggettiva, visto che nella primarietà dell'essere—li dei fenomeni, data nell'incontro —secondità— non avrebbe senso pensare alla mediazione interpretativa attraverso dell'universale concettuale —terziarietà— che si realizza nel giudizio di percezione (Conill 1988a: 337).

Alcune osservazioni di ZUBIRI a proposito della αἴσθησις potrebbero risultare chiarificatrici per comprendere il senso di questi testi. Per lui la αἴσθησις ha un senso molto ampio: sensazione, percezione, autocoscienza, discernimento, giudizio, e per questo considera che in alcune occasioni ha delle funzioni intellettive assegnate, fino al punto che la sensazione sembra un giudizio interpretativo prepredicativo, grazie al quale ci facciamo carico delle cose. A partire da questa attività discernente —già intelligente— grazie alla quale entriamo a contatto con l'essere, estraiano —astraiano— i contenuti delle ulteriori operazioni dell'intelligenza e del λόγος. Per tanto c'è una continuità tra il sentire e l'intelleggere: la sensazione implica l'intelligenza. È suggerente la comparazione con l’“intelligenza sentiente” zubiriana.

D'altro canto, a giudizio di ZUBIRI, questo «discernere ciò che è da ciò che non è» non è sapere. E non è nemmeno definire. Sapere è in un certo senso qualcosa in più che discernere e definire. Sapere è capire, di—mostrare, mostrare l'articolazione interna di qualcosa: «la di—mostrazione acquista una forma speciale: è la scoperta *mediata* di idee; non è un semplice logos, ma un sillogismo, ciò che, in senso più usuale viene chiamato “una dimostrazione» (NHD 68). Solo in questo modo possiamo affermare che «sapere, capire, è quindi *razionare, discorrere, argomentare*» (NHD 69).

Per questo, ZUBIRI studia con attenzione la dimostrazione sillogistica, che appare in un atto mentale di struttura sommamente precisa: il λόγος. Quest'ultimo ha diversi momenti. In accordo con la definizione zubiriana «deve partire da un logos nel quale esprimiamo con verità

che l'oggetto (S) ha intrinsecamente, nel suo stesso essere, un momento (M) che è il "perché". Però abbiamo bisogno, inoltre, di un altro logos che esprima con verità il carattere secondo il quale il momento M fonda con necessità la proprietà P; quindi, che palesi il suo carattere di "perché". Solo in questo momento rimane fondato il logos "S è necessariamente P", il quale, per tanto, è conclusione dei due *lógoi* preliminari, chiamati per questo *pre-messe*» (CLF 23–24).

Nella dimostrazione sillogistica le premesse sono quelle 'da dove' si deriva la necessità della conclusione. E ogni 'da dove' (*ὅθεν*) è principio (*ἀρχή*), visto che il principio consiste nel 'da dove' qualcosa proviene. Per tanto le premesse sono i principi della conclusione. Questa connessione è quello che ARISTOTELE chiamò 'sillogismo'. Al metodo derivato da essa, 'dimostrazione'. Per ZUBIRI, «il logos che enuncia sistematicamente l'essere speculare delle cose non dice semplicemente ciò che è, ma esprime che questo stesso "arrivare ad essere"; non è sillogismo, ma piuttosto *dialettica*; mentre quello deduce o induce, questa *educa*. Non è combinazione ma generazione principale di verità. Le idee si conquistano dialetticamente» (NHD 73). Più in là aggiunge: «sapere non è solo capire ciò che veramente è una cosa dai suoi principi, ma conquistare realmente la possessione sciente della realtà, non solo la "verità della realtà", ma anche la "realtà della verità". "in realtà di verità" è il vero modo d'intendere le cose» (NHD 74).

La dimostrazione sillogistica non è l'unica forma di conoscenza. Inoltre, non può dar conto di tutto visto che, come afferma il filosofo ellenico negli "Analitici Secondi" (I 1, 71a 1), «ogni dottrina ed ogni apprendimento, che siano fondati sul pensiero discorsivo, si sviluppano da una conoscenza preesistente». Sono necessari dei principi nei quali si possa appoggiare qualsiasi dimostrazione. Di qui la necessità degli stessi. In qualsiasi dimostrazione è necessario conoscere il significato della tesi che si dimostrerà ed essere in possesso di certi principi. Il ragionamento deve presentare i distinti momenti nella sua necessità interna, appoggiati o fondati gli uni sugli altri, venendo per tanto necessariamente gli uni dagli altri. Questo 'venire fu chiamato 'principiare' e quello 'da cui' qualcosa viene 'principio' (*ἀρχή*).

«In effetti, che in ogni triangolo la somma degli angoli sia eguale a due retti, per qualcuno può già essere risaputo; tuttavia, che una certa figura inscritta in un semicerchio sia un triangolo, costui ne viene a conoscenza nel tempo stesso in cui sviluppa l'induzione (In realtà, l'apprendimento di taluni oggetti avviene nel modo suddetto, senza che l'ultimo termine venga reso noto attraverso il medio: è questo il caso di tutti gli oggetti singoli, che non si predicano di alcun sostrato). Per altro, prima che sia stata sviluppata l'induzione o stabilita la conclusione del sillogismo, bisogna forse dire che l'individuo suddetto in un certo senso sa, ma in un certo altro senso non sa [...] Risulta piuttosto evidente, che in un certo modo costui sa, nel senso cioè che possiede una conoscenza universale, ma non si può dire che egli sappia senz'altro. Quando non si voglia porre tale distinzione, sarà giocoforza cadere nella difficoltà, che viene presentata nel *Menone*. Ci si trova invero di fronte all'alternativa: l'individuo in questione non imparerà nulla, oppure imparerà quanto già sa» (Aristot. *An. Po.* I 1, 71a 19–30)

Come la scienza anche la dialettica usa questi principi:

«Tutte le scienze comunicano poi tra di esse in virtù delle proposizioni comuni (comuni d'altronde chiamo le proposizioni, di cui ci si serve, in quanto da esse si fa discendere la dimostrazione, mentre comuni non sono già gli oggetti, riguardo ai quali si conduce la prova, né d'altra parte i riferimenti dimostrati). La dialettica inoltre comunica con tutte le scienze, e lo stesso avverrebbe per una scienza, che tentasse di dimostrare le proposizioni comuni» (Aristot. *An. Po.* I 11, 77a 26–30).

Questi testi mostrano il doppio obbiettivo degli “Analitici”. In primo luogo si occupano della dimostrazione e cercano di situarla nel quadro di una sillogistica generale. In secondo luogo si occupano anche della scienza dimostrativa nel quadro di una teoria generale della scienza, situandola rispetto alla scienza non dimostrativa —scienza dei principi. Ogni dimostrazione si appoggia a certi ‘principi’ (ἀρχαί). Questi principi sono presupposti primari che nella cosa stessa costituiscono la base della sua necessità. Per tanto i principi basilari non possono essere ottenuti per dimostrazione. Questo per due ragioni. Primo, perché anche se molti principi del sillogismo dimostrativo possono dimostrarsi e si dimostrino, a loro volta, grazie ad altri sillogismi, alcune volte può succedere che si debba andare a parare su qualcosa che non possa essere dimostrabile. Secondo, perché i principi nel senso di presupposti costitutivi di qualcosa sono la base della necessità di qualche proprietà, però fondamentali a loro volta fondati.

Alla fine del capitolo, il filosofo ellenico afferma che ciò che ci porta alla conoscenza dei principi è il νοῦς. Posto che non c’è nessun genere di sapere più esatto che il νοῦς e che ogni scienza va accompagnata dal discorso e che i principi del ragionamento sono necessariamente più esatti che la conclusione, dei principi non c’è scienza ma solo νοῦς. I principi sono quindi oggetto del νοῦς. Però in nessun luogo di questo capitolo si spiega in che consiste il νοῦς. Il silenzio del nostro autore su questa questione è sufficientemente eloquente da permette di domandarci in che misura è convincente l’interpretazione di chi definisce la necessità di un’intuizione dei principi o piuttosto se il senso del νοῦς in questo testo sia diverso.

Lo stagirita definisce il νοῦς ‘principio del principio’. Secondo ZUBIRI «conoscere una cosa per i suoi principi sarà conoscerla “*speculativamente*”». Che significa questo? Per Aristotele il termine νοῦς non fa riferimento ad una visione immediata ed innata, ma designa «una visione noetica “nelle” cose stesse» (CLF 26), «inteltezione vidente dell’entità» (CLF 30), un modo di sapere grazie al quale comprendiamo le cose.

Per chiarire il senso del νοῦς è necessario studiare la sua intrinseca relazione con la ἐπαγωγή. Questa è presentata da ARISTOTELE come una specie di condensazione di esperienze e, posto che possa costituire un ragionamento, appartiene all’ordine del discorso, della διάνοια. Da questo punto di vista appare distinta dal νοῦς. D’altro canto, è ciò che conduce l’ellenico all’affermazione dell’inteltezione dei principi nella sua teoria della scienza deduttiva del sillogismo, basata sulla verità delle premesse. È per questa ragione che è necessario che queste premesse, questi principi siano conosciuti senza margine d’errore perché la causa dev’essere conosciuta meglio dell’effetto: «Sarà necessario non soltanto che gli elementi primi vengano conosciuti anteriormente, o tutti o almeno in parte, ma altresì che siano conosciuti in misura maggiore, rispetto all’oggetto della prova. In realtà, all’oggetto in virtù del quale una qualsiasi determinazione appartiene a qualcosa, tale determinazione apparirà sempre in misura maggiore; ad esempio, l’oggetto in virtù del quale noi amiamo qualcosa ci risulterà più caro del qualcosa che amiamo. Di conseguenza, se il nostro sapere e la nostra convinzione sono veramente causati dagli elementi primi, noi conosciamo anche questi, credendovi, e tutto ciò in misura maggiore, poiché in virtù di essi noi conosciamo gli oggetti posteriori, credendovi» (Aristot. *An. Po.* I 2, 72a 27–32).

La questione del modo di arrivare alla conoscenza dei principi non è affatto chiara. Si può affermare che nell’esposizione degli “Analitici Secondi” (II 19) la ἐπαγωγή ed il νοῦς non sono due modi diversi che ci conducono alla conoscenza dei principi ma che c’è una sorta di continuum tra entrambi. C’è un “percepire l’intelligenza”, però anche “un’intelleggere la sensazione”. E la base di ciò si trova nell’“Etica Nicomachea” (VI 2, 1139b 4–5), dove il suo autore afferma che «la scelta è o un intelletto desiderante o un desiderio ragionante; e un tale

principio è l'uomo (διὸ ὁρεκτικὸς νοῦς προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος)». Conoscenza sensibile e intellettuale sono parti inseparabili di uno stesso processo: la conoscenza sensibile non si verifica al margine della ragione, visto che è già un capire, così come nemmeno si può pensare senza immagini.

La scienza è un giudizio sull'universale e ciò che è per necessità. D'altro canto, la conoscenza delle premesse della dimostrazione è indipendente dalla dimostrazione stessa. La ricerca sulle premesse della dimostrazione acquista così il carattere di una ricerca principale (ἀρχή) sui limiti (ὅροι). Lo stagirita riassume ciò negli "Analitici Secondi" (II 19, 100b 13–14) quando afferma che «il principio della dimostrazione non è una dimostrazione: di conseguenza, neppure il principio della scienza risulterà una scienza». Che la conoscenza dei principi non possa ridursi alla scienza *stricto sensu* implica che deve esistere un'altra maniera di arrivare alla conoscenza rispetto alla dimostrazione. Nell'"Etica Nicomachea" (VI 3, 1139b 15–18) aveva menzionato i cinque modi della conoscenza per mezzo dei quali l'anima realizza la verità mediante l'affermazione e la negazione: l'arte, la scienza, la prudenza, la saggezza e l'intelletto. Così come afferma l'autore ellenico un po' più avanti nella stessa opera (VI 6, 1140b 32–34), «del principio di ciò che è oggetto della scienza non vi potranno essere né scienza, né arte, né saggezza»; non può neanche essere oggetto della saggezza, poichè «è caratteristica di chi è sapiente su certe cose possederne la dimostrazione» (VI 6, 1141a 1–3). La saggezza comprende di conseguenza non solo «le conseguenze che derivano dai principî» ma anche «la verità sui principî» (VI 7, 1141a 17–18). La saggezza sarà per tanto una sintesi di intelletto e scienza (VI 7, 1141a 18–20). Per forza, quindi, i principi saranno oggetto dell'intelletto (VI 6, 1141a 7–8).

L'intelletto, così come afferma il nostro autore in "Etica Nicomachea" (VI 8, 1142a 26–28), ha come oggetto «le definizioni (ὅρων), delle quali non vi è dimostrazione (οὐκ ἔστι λόγος), mentre la saggezza ha per oggetto l'individuale, del quale non vi è scienza, bensì sensazione (οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις)». Molti interpreti hanno concepito questa forma di conoscenza dei principi da parte dell'intelletto come un sapere intuitivo, opposto alla conoscenza induttiva (ἐπαγωγή), che consiste, come afferma lo stagirita nei "Topici" (I 12, 105a 13–14), nella «via che dagli oggetti singoli porta all'universale (ἐπαγωγή δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος)».

Molti interpreti segnalano che questo processo induttivo contrasta notevolmente con il carattere istantaneo dell'intuizione che, a suo giudizio, suppone la conoscenza dei principi, oggetto d'intellezione. Così, la conclusione generalmente ammessa nel dibattito sorto negli ultimi anni a proposito della problematica relazione tra νοῦς e ἐπαγωγή presuppone che l'induzione, che parte dalle cose singolari, prepara la strada all'intuizione dell'universale contenuto nelle cose particolari (Gauthier & Jolif 1970: II 2, 490). D'altro canto, alla luce di tutte le questioni che ho appena focalizzato, queste conclusioni non risultano per niente soddisfacenti. Nel paragrafo che segue cercherò di offrire, da una prospettiva ermeneutica, gli orientamenti che a mio giudizio mi sembrano più adatti a trovare una possibile soluzione a questo difficile problema.

2. L'intellezione dei principi (II)

Dobbiamo tanto a GADAMER quanto a COULOUBARITSIS un'altra lettura del capitolo conclusivo degli "Analitici Secondi". Vediamo in primo luogo ciò che il filosofo tedesco ha scritto in merito:

«Aristotele descrive in tale testo (e la descrizione si ritrova nel primo capitolo della *Metafisica*)

come da molte percezioni particolari, attraverso la conservazione del particolare molteplice, si costituisca alla fine l'esperienza, l'unità unica dell'esperienza. Che cos'è questa unità? È chiaro che si tratta dell'unità di un universale. Ma l'universalità dell'esperienza non è ancora l'universalità della scienza. Essa occupa invece in Aristotele una posizione media, che colpisce per la sua indefinitezza, tra le molte percezioni particolari e la vera universalità del concetto. Dall'universalità del concetto prendono origine la scienza e la tecnica. Ma che cos'è l'universalità dell'esperienza, e come trapassa nella nuova universalità del *logos*? Se l'esperienza ci mostra che un certo medicamento ha un determinato effetto, ciò significa che da una gran quantità di osservazioni si è scoperto qualcosa di comune, ed è chiaro che solo in base a un'osservazione così accertata diventa possibile porre l'autentico problema medico, il problema della scienza: cioè il problema del *logos*. La scienza sa perché, per quale ragione, questo medicamento ha un effetto terapeutico. L'esperienza non è essa stessa scienza, ma è una premessa necessaria della scienza. Bisogna che tale premessa sia già garantita, cioè che le singole osservazioni mostrino regolarmente lo accadere dello stesso effetto. Solo quando è raggiunta quest'universalità della quale si tratta nell'esperienza si può porre il problema del fondamento, cioè il problema che conduce alla scienza. Ora noi chiediamo: che tipo di universalità è questa? È chiaro che essa riguarda ciò che molte osservazioni particolari hanno di comune. Il ritenere questo elemento comune rende possibile una certa previsione [...]

Aristotele ha, per la logica di questo modo di procedere, una bellissima immagine. Egli paragona le molteplici osservazioni che un osservatore fa a un esercito in fuga. Anche esse sono fuggitive, cioè non permangono. Ma quando in questa fuga generale una osservazione trova ripetuta conferma, allora essa permane. Qui si ha un primo punto di arresto nella fuga generale. Se a questo punto altri se ne aggiungono, ordinandovisi accanto, alla fine l'intero esercito dei fuggiaschi si ferma e obbedisce di nuovo all'unico comandante. L'unità del comando traduce qui in immagini quel che è la scienza. L'immagine vuol mostrare come in generale si può pervenire alla scienza, cioè alla verità universale, la quale pure non può dipendere dalla casualità delle osservazioni ma deve valere per una reale universalità. Ma come può tale universalità risultare dalla accidentalità delle osservazioni?

L'immagine è importante per il nostro problema in quanto illustra l'aspetto decisivo dell'essenza dell'esperienza. Come tutte le immagini, essa zoppica, ma lo zoppiare di un'immagine non ne rappresenta una insufficienza, bensì è il rovescio necessario della sua utilità sul piano concettuale. L'immagine aristotelica dell'esercito in fuga zoppica in quanto ha un presupposto che non regge. Suppone infatti che prima di questa fuga ci sia stato un momento in cui tutti erano fermi al loro posto. Naturalmente questo non vale per il fenomeno che qui l'immagine vuole illustrare, cioè il costituirsi del sapere. Proprio questa carenza, però, mette in luce chiara ciò che, soltanto, l'immagine voleva illustrare: cioè l'accadere dell'esperienza come un evento su cui nessuno ha potere, per cui anche il peso specifico di questa o quella osservazione come tale non ha una funzione determinante, ma in cui tutto si ordina insieme in una maniera che sfugge alla comprensione. L'immagine riconosce implicitamente la peculiare apertura che caratterizza l'acquisizione dell'esperienza, che si verifica in occasioni diverse, improvvisamente, in modo imprevedibile e tuttavia non senza una preparazione, e che *vale* da quel momento in poi fino a che sopravvenga un'esperienza nuova; che cioè non è determinante solo per questo o per quello, ma per tutti nell'ambito di una stessa specie. È questa universalità dell'esperienza quella attraverso cui si dà secondo Aristotele la vera universalità del concetto e la possibilità della scienza. L'immagine mostra, quindi, come l'universalità senza principi dell'esperienza (il suo puro raccogliersi in serie) conduca alla fine all'unità dell'*ἀρχή* (termine che significa insieme 'comando' e 'principio') (VM 428-429).

Malgrado contrasti con l'indeterminazione della focalizzazione aristotelica, GADAMER mette l'accento sul momento dell'acquisizione dell'esperienza attraverso il quale si raggiunge la generalità del concetto e la possibilità della scienza. In ogni nuova esperienza l'uomo evoca esperienze precedenti. In ogni esperienza l'uomo applica il giudizio, la deliberazione, capacità al confine tra intellettuale e passionale la quale condivide la natura di entrambe: 'deliberazione desiderante' (*ὁρεκτικὸς νοῦς*) o 'desiderio deliberativo' (*ὁρεξὶς διανοητική*). La persona con

esperienza non tenta di far fronte ad una situazione nuova con l'intelletto. Al contrario, approfitta dei desideri informati dalla deliberazione e della deliberazione informata dai desideri e risponde con la passione e con l'azione. La deliberazione risiede in una percezione che risponde con flessibilità alla situazione concreta. Per tanto, sembra che qui la focalizzazione gadameriana cerca di mettere in rilievo le strette connessioni che si stabiliscono tra λόγος ed esperienza. Da questo dinamismo dell'esperienza potrà dedursi l'apertura dello stesso GADAMER verso una possibile analitica ermeneutica della fatticità dell'esperienza (Conill 2006a: 180–182; 275), quindi, del succedersi esperienziale in cui consiste l'intellezione.

Da parte sua, COULOUBARITSIS suggerisce che un approfondimento sulla nozione di ἐπαγωγή ci permette una possibilità di conciliazione tra le nozioni di ἐπαγωγή e νοῦς (Couloubaritsis 1980: 447). Esporrò di seguito la proposta del filosofo belga che cerca di offrire una mediazione in questo dibattito e esplicherò i presupposti ermeneutici dai quali parte nella sua interpretazione del testo aristotelico.

Nella sua analisi COULOUBARITSIS indica che il νοῦς è associato alla ἐπαγωγή nella misura in cui il νοῦς è risultato di un processo. Per mostrare ciò l'autore parte da un passaggio degli "Analitici Secondi" (I 10, 76a 31–34) dove lo stagirita scrive: «Principî (ἀρχαί) in ogni genere chiamo poi gli oggetti, riguardo ai quali non è possibile dimostrare (δείξαι) che sono. Da un lato, tanto per gli oggetti primi quanto per gli oggetti derivati da questi, noi assumiamo (λαμβάνεται) che cosa significhino (σημαίνει); d'altro lato, per i principî è necessario assumere (λαμβάνειν) che sono, mentre per gli altri oggetti è necessario provarlo (δεικνύναι)». Che il greco si riferisca qui ai principî utilizzando i verbi λαμβάνειν e δεικνύναι permette a COULOUBARITSIS di congetturare che la conoscenza alla quale λαμβάνειν si riferisce non allude in assoluto ad una intuizione dei principî fino all'intellezione di qualcosa in funzione di un contesto determinato (Couloubaritsis 1980: 448). Ciò che si prende come premessa della dimostrazione è l'universale e questo è il risultato di un'attività induttiva. Nella misura in cui la dimostrazione è il risultato di un'attività preceduta dall'induzione, la conoscenza dei principî si integra in un'attività che non può considerarsi intuitiva. Non sembra, di conseguenza che i principî si intuiscono, ma si prendono come punto di partenza, come fatti già stabiliti. Per far valere le tesi secondo cui il νοῦς è il risultato di un processo, COULOUBARITSIS considera due elementi centrali nel testo degli "Analitici Secondi" (II 19). Qui lo stagirita qualifica il νοῦς come ἔξις, comparando la conoscenza dei principî e la conoscenza dimostrativa.

Nel capitolo conclusivo degli "Analitici Secondi" qualifica il νοῦς come ἔξις in un paio di occasioni (Aristot. *An. Po.* II 19, 99b 18; 100b 6). Il senso di ἔξις, in questi passi nei quali il nostro autore considera il problema della ἐπαγωγή, è quello del risultato di un'attività. È significativo il fatto che l'ellenico consideri per prima cosa il problema della ἐπαγωγή insieme al problema della costituzione delle diverse disposizioni (ἔξεις) nell'uomo e che solo alla fine parli del problema del νοῦς come conclusione del processo d'induzione. Il νοῦς deve rappresentare per somiglianza (ὁμοίως ἔξει) una ricostruzione ordinata secondo le regole di una scienza determinata. Così come la scienza dimostrativa espone il risultato di un sapere, alla stessa maniera il νοῦς deve dar conto del risultato di un determinato sapere. Per 'risultato' bisogna intendere qui possesso, ἔξις. Il sapere che presenta il νοῦς in quanto principio del principio stesso della dimostrazione è la conoscenza delle nozioni prime manifestato nelle premesse della dimostrazione, quindi, in nozioni universali. È per questo fatto, così come indica COULOUBARITSIS, il motivo per cui il filosofo ellenico riesce ad associare ἐπαγωγή e νοῦς. Stabilendo l'universale a partire dal particolare, la ἐπαγωγή costituisce il νοῦς stesso (Couloubaritsis 1980: 451).

La *ἐπαγωγή* consiste nella produzione dell'universale a partire dal particolare. In questo processo, così come mostrano i "Topici" (I 18, 108b 7–12), la nozione di similitudine svolge un ruolo fondamentale: «L'osservazione della somiglianza (*ὁμοίου θεωρία*) è dal canto suo utile sia per i discorsi induttivi (*ἐπακτικούς λόγους*), sia per i sillogismi poggiati su di un'ipotesi (*ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμούς*), sia per formulare le espressioni definitorie (*ὀρισμῶν*). Rispetto ai discorsi induttivi essa è utile, poiché siamo convinti di suscitare (*ἐπάγειν*) l'universale (*τὸ καθόλου*) attraverso l'induzione fondata sui casi singoli (*τῇ καθ' ἕκαστα* [...] *ἐπαγωγῇ*), che risultano simili (*ἐπὶ τῶν ὁμοίων*): non è invero facile indurre (*ἐπάγειν*), quando non si conoscono le somiglianze (*τὰ ὅμοια*) degli oggetti». Sembra che la *ἐπαγωγή* consista principalmente nella ricerca di similitudini e nella costituzione di un universale a partire da esse. La *ἐπαγωγή* si presenta, di conseguenza, come condizione di possibilità della nozione stessa di universale. Nei "Metafisici" (I 1, 981a 7) il filosofo ellenico mostra che la conoscenza scientifica si produce nella misura in cui un universale si costituisce a partire da una molteplicità di apprendimento di casi simili (*τὰ ὅμοια*), quindi, a partire dal momento in cui da una molteplicità di enunciati che esprimono casi simili si può stabilire una proposizione universale. Così, da insiemi di conoscenze empiriche si forma una conoscenza universale, un giudizio universale (*καθόλου*) a partire da diversi giudizi particolari però simili (*τὰ ὅμοια*).

La captazione delle somiglianze costituisce uno dei quattro strumenti metodologici che i "Topici" (I 14–17) considerano elementi costitutivi della dialettica, dove gli altri tre sono l'elezione delle proposizioni, la distinzione dei diversi sensi e l'analisi delle differenze. ARISTOTELE associa la captazione delle somiglianze al problema della *ἐπαγωγῇ*. Nel momento in cui segnala che la *ἐπαγωγῇ* suppone la captazione delle somiglianze, il nostro autore non sta pensando ad un'attività intuitiva qualsiasi, ma piuttosto ad un processo del pensiero stesso; questo è così per qualsiasi forma di *ἐπαγωγῇ*. La produzione dell'universale richiede un'attività realmente produttiva come quella che si sviluppa principalmente nell'ordine della captazione delle somiglianze. L'analisi della costituzione dell'universale per mezzo della *ἐπαγωγῇ*, così come è presentata negli "Analitici Secondi" (II 19), non è altro che un riassunto di tutte queste idee.

La captazione delle somiglianze conduce al discernimento dell'identità (*ταὐτόν*). Da qui, l'importanza della nozione d'identità, con la quale l'autore inizia il suo studio sui predicabili nei "Topici" (I 7). Il nostro autore distingue tra identità 'numerica' (*ἀριθμῷ*), identità 'specificata' (*εἶδει*) e identità 'generica' (*γένει*), considerando l'identità numerica quella fondamentale. Questo porta nei "Topici" (I 7, 103a 25–31) alla seguente affermazione: «Anche questo tuttavia si esprime solitamente in molte guise: anzitutto —ed è il senso più pertinente— quando si significa l'identità attraverso un nome o una definizione, dicendo ad esempio che soprabito è identico a mantello, e animale terrestre bipede è identico a uomo; in secondo luogo, quando si fornisce l'identità attraverso il proprio (*ἴδιον*), come ciò che è suscettibile di apprendere la scienza si dice identico all'uomo, e ciò che per la natura delle cose è portato in alto si dice identico al fuoco; in terzo luogo infine, quando si trae l'identità dall'accidente (*συμβεβηκός*), affermando ad esempio che l'oggetto seduto oppure l'oggetto versato nelle arti è identico a Socrate. In effetti, tutte queste espressioni vogliono significare l'unità numerica».

Se è possibile l'identità si verifica perchè la relazione tra soggetto e predicato è di ordine sinonimico. L'universale che produce la captazione delle somiglianze è quindi di ordine empirico. Su questo principio si basa la formazione delle nozioni prime, dei concetti. L'universale aristotelico non è l'universale platonico, ma presenta uno statuto particolare. A partire da qui la *ἐπαγωγῇ* rende possibile la conoscenza empirica stessa. Come afferma COULOUBARITSIS, «se è vero, in effetti, che la formazione dell'universale, la conoscenza

empirica è cronologicamente precedente, non lo è ontologicamente, posto che la molteplicità degli individui che appare all'anima nella costituzione dell'universale, sarà considerata unicamente dall'anima nella misura in cui gli individui presentino una certa *identità* tra di essi» (Couloubaritsis 1980: 466). L'identità concepita così costituisce l'universale, caratterizzato dalla sua atemporalità e dall'essere scientificamente conoscibile. Il νοῦς e gl'intelligibili sono una cosa sola e contemporaneamente sono la stessa cosa. La ἐπαγωγή scopre e produce l'universale e nel momento in cui lo scopre e lo produce ne realizza il νοῦς, lo attualizza.

Di conseguenza i problemi della ἐπαγωγή e del νοῦς, presenti negli "Analitici Secondi" (II 19, 100a 3–b 5 e 100b 5–17, rispettivamente), non sembrano incompatibili. Niente ci permette di affermare che esiste in quest'opera una conoscenza intuitiva rappresentata dalla nozione di νοῦς. Con il termine νοῦς si vuol generalmente indicare l'intellezione. Inoltre, nell'ordine della conoscenza dei principi sembra che il nostro autore intenda per νοῦς il risultato e la conclusione di un processo determinato. La ἐπαγωγή è quella che esprime questo processo. Alla fine degli "Analitici Secondi" lo stagirita mette in parallelo l'oggetto della scienza e l'oggetto del νοῦς, e ciò ci permette affermare che il νοῦς è una sola cosa insieme al suo oggetto. Il termine νοῦς deve intendersi come un termine generico che esprime l'intelligibilità stessa del reale, intelligibilità che solo l'attività complessa della ἐπαγωγή rende accessibile all'uomo attraverso la comprensione.

Per finire, segnaliamo tre aspetti essenziali per la polemica aristotelica dell'intellezione. Primo, il νοῦς viene visto come realtà in potenza degli intelligibili. Secondo, il nostro autore situa in contrasto con questa realtà in potenza l'esistenza di realtà del mondo materiale nelle quali ognuno degli intelligibili esiste solo (μόνον) in potenza, di modo che l'intelletto (νοῦς) ha come oggetto l'intelligibile (τὸ νοητὸν). Terzo ed ultimo, se l'oggetto del νοῦς è τὸ νοητὸν, allora qualsiasi realtà materiale non è accessibile che per la sensazione e che questa rende possibile l'attualizzazione del νοῦς.

Rendendo concreti tutti questi aspetti, l'"Etica Nicomachea" (VI 11, 1143a 35–b 5) riferendosi al νοῦς afferma che «l'intelligenza (νοῦς) ha per oggetto i termini ultimi, in entrambi i sensi; infatti sia i termini primi che i termini ultimi costituiscono il dominio dell'intelligenza (νοῦς) e non del ragionamento (λόγος): vi è infatti un'intelligenza (νοῦς) che, per le dimostrazioni, apprende i termini immobili e primi, ed un'intelligenza che nelle dimostrazioni di ordine pratico apprende il termine ultimo e contingente, vale a dire la seconda premessa. Infatti queste premesse sono principî del fine a cui tendere. È infatti dai particolari che si perviene agli universali. Di questi particolari si deve dunque avere una percezione (αἴσθησιν), ed essa è l'intelligenza (νοῦς)». Così, la conoscenza dei principi da parte del νοῦς non implica assolutamente la conoscenza intuitiva, ma piuttosto un processo molto più complesso.

3. Il tempo della deliberazione

Verso la fine del capitolo 9 di "Sull'Interpretazione" (9, 19a 33) il filosofo ellenico introduce la soluzione al problema delle proposizioni singolari sul futuro appellando ad un principio generale della sua filosofia: «i discorsi sono veri analogamente (ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς) a come lo sono gli oggetti (ὥσπερ τὰ πράγματα)». Questa affermazione riflette, secondo gli interpreti, una teoria sommaria della verità come piena corrispondenza delle 'parole' (λόγοι) con le 'cose' (πράγματα). Qual è la funzione che ha questo principio nella soluzione di un problema come quello dei futuri contingenti? Il capitolo di "Sull'Interpretazione" discute e combatte un argomento chiamato determinista, il quale deduce dalla verità o falsità di tutte le proposizioni, la necessità di ciò che succede. Fino a che

punto è possibile parlare di verità o falsità anche per gli accadimenti futuri?

Fin dai primi decenni del secolo XX questo testo aristotelico è diventato un problema, come dimostra il rinnovato interesse di cui è stato oggetto (Łukasiewicz 1930, Schlick 1931, Scholz 1931, Baylis 1936, Becker 1936, Du Lac 1949, Baudry 1950, Williams 1951, Weiss 1952, Prior 1953, Quine 1953, Linsky 1954, Viano 1954, Butler 1955, Prior 1955, Anscombe 1956, Grant 1967, Lenz 1957, Łukasiewicz 1951, Taylor 1957, Albritton 1957, Saunders 1958, King–Farlow 1958, Bradley 1959, Patzig 1959, Sambursky 1959, Schuhl 1960, Strang 1960, Wolff 1960, Kneale 1962, Taylor 1962, Rescher 1963, Burrell 1964, Hintikka 1964, Ihring 1965, Prior 1967, Cahn 1967, Calongero 1968, Sainati 1968, Frede 1970, Morpurgo Tagliabue 1971, Wieland 1972, McKim 1972, Celluprica 1977, Donini 1989, Gaskin 1995).

L'interesse per la problematica che presenta il capitolo 9 di “Sull’Interpretazione” non è tanto di indole storica quanto filosofica. Leggere questo testo filosoficamente ci porta, da un lato a considerare l'importanza di un'interpretazione che situi il testo in una collocazione storica e, da un'altra parte, ci fa chiedere fino a che punto si può prescindere da un'approssimazione filologica nella comprensione di un testo filosofico. Prima di affrontare l'esame delle interpretazioni del testo bisogna indicare *grasso modo* i punti più problematici che hanno occupato in misura maggiore la critica. Lo schema espositivo è molto semplice. È possibile dividere il testo in tre parti: 1) *Int.* 9, 18a 28–34; 2) *Int.* 9, 18a 34–19a 6; 3) *Int.* 9, 19a 7–fino alla fine.

Dopo aver definito, nel capitolo 4, il discorso apofantico come quel discorso al quale compete essere vero o falso e dividere, nel capitolo 5, i discorsi apofantici in ‘affermazione’ (κατάφασις) e ‘negazione’ (ἀπόφασις), il nostro autore tratta, nel capitolo 7, delle relazioni tra vari tipi di ἀποφάνσεις, quindi, di ‘giudizi’. Si considerano tre esempi. Primo, il caso in cui due giudizi affermano rispettivamente l'appartenenza o la non appartenenza di qualcosa ad un oggetto universale presentato sotto forma universale come per esempio “ogni uomo è bianco” e “nessun uomo è bianco”, tra queste susiste una relazione di contraddizione (ἔσονται ἐναντίαι); questo significa che entrambi i giudizi possono essere veri allo stesso tempo, però il fatto che uno dei due sia falso non implica che l'altro debba essere vero. Secondo, se si afferma l'appartenenza e la non appartenenza ad un oggetto universale, però non presentato in forma universale, come per esempio “uomo è bianco” e “uomo non è bianco”, i due giudizi non saranno contrari, visto che sono ‘indefiniti’, e possono essere entrambi veri. In ultima analisi, se esiste una relazione di contraddizione tra affermazione e negazione (ἀντικείμενοι ἀντιφατικῶς), quando un giudizio afferma all'appartenenza ad un oggetto in forma universale e l'altro la non appartenenza in forma particolare e viceversa: per esempio, “ogni uomo è bianco” e “qualche uomo non è bianco” o “nessun uomo è bianco” e “qualche uomo è bianco”. In un insieme di giudizi contraddittori è necessario che uno sia vero e l'altro falso (ἀνάγκη τὴν ἑτέραν ἀληθῆ εἶναι ἢ ψευδῆ).

In “Sull’Interpretazione” (9, 18a 27–34) lo stagirita fa un riassunto delle tesi espone fin qui, però introduce un elemento nuovo rispetto ai capitoli precedenti, la determinazione temporale, per cui i giudizi si classificano in base al fatto di riferirsi al passato, al presente e al futuro. Si dice così che rispetto a ciò che è, è necessario che ogni affermazione o negazione sia vera o falsa (ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι). Segue una precisazione rispetto alla quantità dei giudizi. In primo luogo, se l'affermazione o negazione si riferisce ad un oggetto universale preso universalmente o ad un oggetto singolo, si avrà sempre una vera ed una falsa (ἀεὶ τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ). In secondo luogo, se in cambio si riferiscono ad un oggetto universale non considerato universalmente, questo non è necessario. La novità è rappresentata dai giudizi singolari sul futuro che si definiscono οὐχ

ὁμοίως. Bisogna capire che per questi non serve il principio secondo cui ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι. Uno dei problemi più discussi se riferisce precisamente all'uso aristotelico delle espressioni ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι e τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ.

ARISTOTELE presenta in “Sull’Interpretazione” (9, 18a 34–b 9) una prima dimostrazione delle conseguenze che sono derivate dall'accettazione, incluso per i giudizi singoli su fatti del futuro, del seguente principio: «se tra affermazione e negazione, in ogni caso, una dev'essere vera e l'altra invece falsa, risulta altresì necessario che ogni determinazione appartenga oppure non appartenga ad un oggetto». Se uno dice che qualcosa sarà e l'altro dice che non sarà, è necessario che uno dei due dica la verità. E se è vero dire che qualcosa è bianco o non è bianco, è necessario che sia bianco o non bianco, se qualcosa è bianco o no, era vero affermare o negare la cosa. Il nostro autore conclude che il ragionamento è valido, «nulla è né diviene per caso, o secondo due possibilità indifferenti (οὐδὲν ἄρα οὔτε ἔστιν οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπὸ τύχης οὔθ' ὁπότερ' ἔτυχεν)».

La seconda parte dell'argomento determinista esposta in “Sull’Interpretazione” (9, 18b 9–16) chiarisce come dalla verità di una proposizione consegue la necessità del fatto affermato. Il procedimento è il seguente: se qualcosa è bianco ora, era vero prima dire che fosse bianco, in modo che è sempre vero dire di qualsiasi delle cose che arrivano ad essere lo sarebbe state. E se sempre era vero dire che è o che sarà non è possibile che una tale cosa non sia o non arrivi ad esserlo. Tutto ciò che sarà è necessario che arrivi ad essere. Niente succede per caso. Sulla validità di questa argomentazione la critica ha lavorato in modo particolarmente accurato, posto che solo se il procedimento è valido e non vuole accettare la conclusione —come fa lo stagirita— non resta altra cosa che reputare anche le premesse. In che modo lo fa il nostro autore è la questione su cui si separano gli interpreti. Segue un passaggio in “Sull’Interpretazione” (9, 18b 17–25) nel quale si dice che non è possibile sfuggire all'argomento determinista affermando che nessuna delle due ipotesi sia vere (ἀλλὰ μὲν οὐδ' ὥς οὐδέτερόν γε ἀληθὲς ἐνδέχεται λέγειν, οἶον ὅτι οὔτ' ἔσται οὔτε οὐκ ἔσται), posto che nel caso per esempio di una battaglia navale sarebbe necessari dire se domani avverrà o no, cosa che è assurda.

Nella parte centrale del capitolo 9 di “Sull’Interpretazione” (9, 18b 26–19a 23) si fanno due osservazioni. La prima è che se si accetta la conclusione determinista che afferma che tutto succede per necessità, non sarà necessario deliberare, visto che in ogni caso succederà ciò che sarebbe dovuto succedere. La seconda osservazione è, fino ad un certo punto una correzione, della forma nella quale si presentava l'argomento determinista. In “Sull’Interpretazione” (9, 18a 35) abbiamo quest'affermazione «quando una persona affermi che un oggetto sarà qualcosa ed un'altra neghi questa stessa attribuzione, è chiaro che una delle due persone deve necessariamente dire la verità», e per questo si passa a considerare il caso in cui un'asserzione è vera. In questo stesso testo si precisa che non è importante che due persone pronuncino due asserzioni contraddittorie tra loro, posto che ciò che importa è la verità o la falsità delle asserzioni, indipendentemente dal fatto che siano o no pronunciate (9, 18b 36–38). La prima delle due osservazioni è stata oggetto di speciale attenzione, visto che lo stagirita afferma che dal determinismo derivano conseguenze fatali, come ad esempio l'impossibilità per l'uomo di modificare con le sue azioni il corso degli accadimenti.

Dopo aver esposto l'argomento determinista e aver segnalato l'assurdità dello stesso, il nostro autore propone, nella parte finale del capitolo 9 di “Sull’Interpretazione” (9, 19a 23–39), la sua soluzione al problema. In primo luogo afferma che è evidente (ὀρθῶμεν) che i fatti del futuro radicano nella deliberazione e nelle azioni umane e che le cose che non sono

sempre in atto hanno la possibilità di arrivare a non essere. La premessa dalla quale parte qui il nostro autore è quella della libertà umana, che sta alla base della sua etica e la contingenza, elemento anch'esso fondamentale nella sua ontologia.

Segue un'importante distinzione tra due concetti di necessità con la quale collega il resto del capitolo (9, 19a 23–26): «Che ciò che è sia, quando è (τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ), e che ciò che non è non sia, quando non è (καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ), risulta certo necessario; non è però necessario, che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia (οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι)». Di fatto non è lo stesso l'essere necessario di tutto ciò che è, quando è e l'essere necessario in senso assoluto (ἀπλῶς). Lo stagirita afferma che lo stesso discorso vale per la contraddizione, sostenendo che «per necessità ogni oggetto è o non è, come pure, sarà o non sarà», però non è necessario dire una delle due cose separatamente all'altra. Così come si può leggere in “Sull'Interpretazione” (9, 19a 27–32) necessariamente per esempio domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale, però non necessariamente domani ci sarà una battaglia navale o necessariamente non ci sarà una battaglia navale.

Il passo seguente è introdotto da un ὥστε che lo unisce al precedente e che costituisce la parte più discussa di tutto il capitolo, visto che la sua interpretazione è decisiva per comprendere la tesi che il nostro autore contrappone al determinismo. Si afferma qui che gli enunciati sono veri in maniera simile alle cose reali e che come queste possono succedere indifferentemente secondo due possibilità (ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὁπότερ' ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχασθαι), è necessario che comportino in maniera simile la contraddizione. Così, rispetto alle cose che non sempre sono e non sempre non sono, necessariamente una parte della contraddizione dev'essere vera o falsa (ἀνάγκη μὲν θάτερον μόνον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ψευδὸς), non questa o quella, ma qualsiasi a caso, e può succedere che una sia più vera che l'altra (οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἀλλ' ὁπότερ' ἔτυχεν, καὶ μάλλον μὲν ἀληθὴ τὴν ἑτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθὴ ἢ ψευδῆ).

Una prima lettura di questo capitolo mostra in che misura sono presenti nel testo problemi ermeneutici che giustificano l'interesse e la difficoltà interpretativa che ha suscitato già dall'antichità.

«Rispetto agli oggetti che sono ed a quelli che sono stati, è dunque necessario che tra l'affermazione e la negazione una risulti vera e l'altra invece falsa (ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθὴ ἢ ψευδῆ εἶναι): si avrà sempre un giudizio vero contrapposto ad un giudizio falso (ἀεὶ τὴν μὲν ἀληθὴ τὴν δὲ ψευδῆ), sia riguardo agli oggetti universali, presentati in forma universale, sia riguardo agli oggetti singolari, come già si è detto. Riguardo invece agli oggetti universali, che non sono espressi in forma universale, ciò non risulta necessario, ed in proposito si è pure parlato. D'altro canto, rispetto agli oggetti singolari che saranno (ἐπὶ δὲ τῶν καθ' ἑκάστα καὶ μελλόντων), le cose si presentano diversamente (οὐχ ὁμοίως). In effetti, se tra affermazione e negazione, in ogni caso, una dev'essere vera e l'altra invece falsa, risulta altresì necessario che ogni determinazione appartenga oppure non appartenga ad un oggetto; di conseguenza, quando una persona affermi che un oggetto sarà qualcosa ed un'altra neghi questa stessa attribuzione, è chiaro che una delle due persone deve necessariamente dire la verità, se si ammette che ogni affermazione sia vera oppure falsa. Entrambe le determinazioni non potranno infatti appartenere simultaneamente a tali oggetti. In realtà, se è vero dire che un oggetto è bianco, oppure che non è bianco, esso sarà necessariamente bianco, oppure non sarà bianco, e d'altra parte, se un oggetto è bianco, oppure non è bianco, era vero affermare oppure negare la cosa. Del pari, se la determinazione non appartiene all'oggetto, chi l'attribuisce a questo dice il falso, e d'altro canto, se chi attribuisce la determinazione all'oggetto dice il falso, la determinazione non appartiene all'oggetto. In tal caso è dunque necessario, che tra l'affermazione e la negazione una risulti vera e

l'altra invece falsa. Ed allora, nulla è né diviene per caso, o secondo due possibilità indifferenti (οὐδὲν ἄρα οὔτε ἔστιν οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπὸ τύχης οὔθ' ὁπότερ' ἔτυχεν), e nulla potrà essere o non essere; tutte le cose risultano piuttosto determinate per necessità, e non sussiste alcuna indifferenza tra due possibilità (in effetti, la verità è detta o da chi afferma o da chi nega), poiché altrimenti qualcosa potrebbe indifferentemente prodursi oppure non prodursi: ciò che può accadere in due modi indifferenti non è infatti, né sarà, in una certa situazione piuttosto che nella situazione contrapposta. Oltre a ciò, se qualcosa è adesso bianco, era vero in precedenza dire che sarebbe poi stato bianco; di conseguenza, è sempre stato vero dire rispetto a qualsivoglia oggetto prodottosi, che sarebbe poi stato. E così, se è sempre stato vero dire che un oggetto era o sarebbe poi stato, non è possibile che questo non fosse o che non fosse poi stato. Ciò che non è possibile, d'altro canto, che non si sia prodotto, è impossibile che non si sia prodotto; inoltre, ciò che è impossibile che non si sia prodotto, è necessario che si sia prodotto. Per tutti gli oggetti che sarebbero poi stati, è dunque necessario che si siano prodotti. Di conseguenza, nulla potrà essere secondo due possibilità indifferenti, o per caso: se un qualcosa avvenisse infatti per caso, non sarebbe più determinato per necessità. Neppure certo si può dire che vera non è né l'affermazione né la negazione, sostenendo ad esempio che un qualcosa né sarà né non sarà (ἀλλὰ μὲν οὐδ' ὡς οὐδέτερόν γε ἀληθὲς ἐνδέχεται λέγειν, οἷον ὅτι οὔτ' ἔσται οὔτε οὐκ ἔσται). In tal caso risulterebbe anzitutto necessario, che la negazione non sia vera, quando l'affermazione è falsa, e che l'affermazione non sia vera, quando la negazione è falsa. Oltre a ciò, se risulta vero il dire che un oggetto è bianco e grande, è allora necessario che entrambe le determinazioni appartengano all'oggetto, e se d'altro canto è vero il dire che tali determinazioni apparterranno domani all'oggetto, esse vi apparterranno domani necessariamente. Se per contro domani un qualcosa né sarà né non sarà, ciò che può accadere in due modi indifferenti —ad esempio una battaglia navale— non potrà realizzarsi: si dovrebbe dire, in effetti, che la battaglia navale né si verifica né non si verifica.

Alle suddette conclusioni assurde, e ad altre consimili, si giunge dunque, se davvero si vuol sostenere, a proposito di ogni affermazione e di ogni negazione —si riferiscano poi queste ad oggetti universali, presentati in forma universale, oppure ad oggetti singolari— che uno dei due giudizi contrapposti è necessariamente vero, mentre l'altro è falso, e se si vuol dire che nulla tra ciò che diviene può sussistere in due modi indifferenti, ma che piuttosto tutte le cose sono e divengono per necessità. In tal modo, non occorrerebbe più che noi prendessimo delle decisioni, né che ci sforzassimo laboriosamente, con la convinzione che compiendo una determinata azione si verificherà un determinato fatto, e che non compiendo invece una determinata azione non si verificherà un determinato fatto. Nulla impedisce, in effetti, che un uomo predica anche di dieci mila anni la realtà di un fatto, e che un altro uomo neghi tale affermazione; di conseguenza, si verificherà necessariamente quella delle due cose, non importa quale, che già all'atto della predizione era vero dire. Né certo ha alcuna importanza, che delle persone abbiano pronunciato o meno due giudizi contraddittori: in realtà, è evidente che i fatti sono quelli che sono, anche se un uomo non ha affermato qualcosa ed un altro uomo non l'ha negato. Non è infatti per la circostanza di essere stato negato, oppure affermato, che un qualcosa sarà o non sarà, e che un avvenimento si verificherà dopo dieci mila anni, piuttosto che non in qualsiasi altro momento di tempo. Di conseguenza, se in ogni tempo la situazione delle cose ha fatto sì che fosse allora vero esprimere l'affermazione oppure la negazione, era così già necessario che questo fatto si sia prodotto, e tutto ciò che si è prodotto sia sempre in una situazione tale da prodursi per necessità. Ciò infatti, di cui si è detto secondo verità che sarà, non è possibile che non si produca; del pari, rispetto a ciò che si produce, è sempre stato vero dire che sarà.

Senza dubbio, bisogna ammettere che queste asserzioni risultano impossibili. Noi vediamo (ὁρῶμεν) infatti che gli eventi futuri prendono principio dalle deliberazioni (ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι) e dalle azioni (καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τι), e che in linea generale agli oggetti che non sempre sono in atto tocca indifferentemente il potere di essere o di non essere; per tali oggetti entrambe le cose sono possibili, sia l'essere che il non essere, cosicché risultano possibili sia il divenire che il non divenire. E molti oggetti si comportano evidentemente a questo modo; ad esempio, un determinato mantello ha la possibilità di venir tagliato in due, eppure non

sarà tagliato, ma si logorerà prima di allora. Per tale mantello sussiste poi ugualmente la possibilità di non venir tagliato in due, dato che esso non risulterebbe consunto in precedenza, se non fosse davvero in grado di non essere tagliato in due. Di conseguenza, ciò si dirà pure di tutti gli altri aspetti del divenire, cui va attribuito un cosifatto potere. È dunque evidente, che non tutti gli oggetti sono o divengono per necessità; si deve dire piuttosto, che alcuni oggetti possono accadere indifferentemente in due modi, caso in cui l'affermazione non risulta affatto più vera della negazione, e che a riguardo di altri oggetti una delle due possibilità è preminente e si verifica con maggior frequenza, nonostante che anche la seconda possibilità possa presentarsi, e non si verifichi allora la prima.

Che ciò che è sia, quando è, e che ciò che non è non sia, quando non è, risulta certo necessario; non è però necessario, che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia (Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι). In effetti, l'essere per necessità di tutto ciò che è, quando è, non equivale all'essere per necessità, assolutamente (ἁπλῶς), di tutto ciò che è. Similmente si dica per ciò che non è. Del pari, lo stesso discorso vale per i giudizi contraddittori in proposito. Certo, per necessità ogni oggetto è o non è, come pure, sarà o non sarà, ma non è davvero necessario dire una delle due cose, separata dall'altra. Con ciò intendo dire, ad esempio, che necessariamente domani vi sarà una battaglia navale, oppure non vi sarà, ma che non è tuttavia necessario che domani vi sia una battaglia navale, né d'altra parte è necessario che domani non vi sia una battaglia navale. Ciò che invece risulta necessario, è che domani avvenga o non avvenga una battaglia navale. Di conseguenza (ὥστε), dal momento che i discorsi sono veri analogamente a come lo sono gli oggetti, è chiaro che a proposito di tutti gli oggetti, costituiti così da accadere indifferentemente in due modi, secondo delle possibilità contrarie (ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὁπότ' ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχασθαι), anche la contraddizione si comporterà necessariamente in maniera simile. È appunto ciò che avviene riguardo agli oggetti che non sono sempre, oppure a quelli che non sempre non sono. In tali casi è infatti necessario che una delle due parti della contraddizione sia vera e l'altra invece falsa, ma non è tuttavia necessario che una determinata parte sia vera oppure falsa; sussiste piuttosto un'indifferenza tra due possibilità, e quand'anche uno dei due casi risulti più vero, la verità e la falsità non saranno tuttavia già decise sin da principio (ἀνάγκη μὲν θάτερον μόνον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ψεῦδος, οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἄλλ' ὁπότ' ἔτυχεν, καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθὴ τὴν ἑτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθὴ ἢ ψευδῆ). Risulta chiaro, di conseguenza, che non sempre, riguardo ad un'affermazione e ad una negazione contrapposte, sarà necessario che una di esse sia vera e l'altra invece falsa: in effetti, ciò che vale per gli oggetti che sono non vale allo stesso modo per quelli che non sono, ed hanno la possibilità di essere o di non essere. Le cose stanno piuttosto come si è detto» (Aristot. *Int.* 9).

Le interpretazioni più tradizionali del testo prendono come punto di riferimento BOEZIO. Questa interpretazione si basa sull'affermazione che per ARISTOTELE le proposizioni relative a fatti futuri contingenti non sono né “determinatamente vere” né “determinatamente false”, ma piuttosto che anche per esse è valido il principio del terzo escluso. Numerosi sono i problemi che ha suscitato questa interpretazione, anche se a prima vista sembra totalmente in accordo con il resto delle dottrine aristoteliche.

Scrittori moderni che hanno ripreso l'interpretazione boeziana hanno insistito di fatto nel mostrare tale accordo, facendo riferimento alla dottrina aristotelica della potenza, alla contingenza, alle distinzioni modali tra vari significati di necessità, alla concezione di verità come corrispondenza, alla teorie etiche fondate sulla libertà dell'uomo e su una diversa concezione del passato rispetto al futuro. Si è cercato di dimostrare che queste dottrine furono elaborate dallo stagirita in una situazione storica particolare, in polemica con i filosofi di Megara, i quali portarono il nostro autore a riflettere sulla natura delle proposizioni relative ai futuri contingenti.

La dottrina aristotelica dei futuri contingenti è stata ampiamente analizzata in tutti i suoi

aspetti e le sue implicazioni. Le diverse interpretazioni costituiscono senza dubbio un'importante contributo per il chiarimento di un testo così difficile e problematico, però nessuna di essa si è imposta per i critici tanto da essere ritenuta sufficientemente soddisfacente. Un tentativo di superamento dei limiti delle interpretazioni anteriori è quello fatto da MCKIM. Questo autore utilizza come chiave ermeneutica la nozione pragmatica di *decidability*: dire che una proposizione empirica è *decidable* è lo stesso che asserire l'esistenza di un motivo evidente per il quale possiamo determinare che qualcosa sia vero o falso. Secondo MCKIM nel capitolo 9 di "Sull'Interpretazione" ARISTÓTELES dimostrerebbe aver intuito la differenza tra il concetto di *decidability* e quello di verità, e sosterebbe che il valore delle proposizioni sui futuri contingenti non è *decidable*. D'altro canto, quest'interpretazione traduce in termini moderni una concezione antica della verità (McKim 1972: 80–111).

HINTIKKA critica l'interpretazione tradizionale secondo cui ARISTÓTELES nel capitolo 9 di "Sull'Interpretazione" negherebbe la possibilità di applicare il principio del terzo escluso agli enunciati riguardanti accadimenti futuri individuali, essendo problema centrale di questo testo il problema della verità futura, in accordo con il quale «l'applicabilità non ristretta del *tertium non datur* a enunciati riguardanti accadimenti futuri sembra comprometterci a sostenere che tutti gli accadimenti futuri sono predeterminati e in questo modo condurci al determinismo» (Hintikka 1998b: 59).

Secondo HINTIKKA il problema della verità futura in questo capitolo, se si può considerare un problema, non è altro che un problema subordinato. Per ARISTÓTELES il problema principale non consiste nella preoccupazione riguardo a se la verità presente sul futuro predica gli accadimenti futuri, non consiste neanche nelle difficoltà involucrate nell'applicazione del principio del terzo escluso ad enunciati su accadimenti futuri, ma il vero problema sorge per il fatto che gli enunciati riguardo ad accadimenti futuri individuali sono sempre stati veri se sono veri senza nient'altro e falsi se sono falsi senza nient'altro. Lo stagirita pensò che gli enunciati di questo tipo fossero veri o falsi in modo necessario, di modo che il problema principale risulta essere quello della verità passata infinita, non quello della verità futura (Hintikka 1998b: 63).

HINTIKKA considera che il concetto aristotelico di verità non si applica a quelle che noi chiameremmo proposizioni: «Quando Aristotele pensa a orazioni che servono per esprimere la nostra conoscenza o le nostre opinioni, pensa in maniera tipica, e ovviamente quasi in maniera esclusiva, a orazioni che sono dipendenti dalle condizioni della loro emissione nel senso che contengono un riferimento esplicito o implicito al momento del tempo nel quale vengono emesse, in altre parole, a orazioni che contengono in modo esplicito o implicito la parola "ora"» (Hintikka 1998b: 60). Da qui, le orazioni delle quali per linee generali lo stagirita si occupa possono cambiarne il valore di verità.

In un passo di "Sull'Interpretazione" (9, 19a 23–b 4) HINTIKKA trova «le peculiarità più importanti dell'argomento presente di Aristotele» (Hintikka 1998b: 64). In questo passo si trova: a) la stabilizzazione rispetto ad un accadimento individuale futuro che è vero e che è falso negli argomenti deterministi (9, 19a 23–27); b) l'applicazione a un paio di accadimenti contraddittori (9, 19a 27–32); c) l'applicazione ad un paio di enunciati contraddittori che versano su un accadimento individuale futuro (9, 19a 32–b 4).

Lo stagirita stesso introduce la soluzione del problema tracciando una distinzione tra dire che qualcosa è per necessità 'quando è' (ὅτε ἔστιν) e che per necessità 'senza nient'altro' (ἀπλῶς): «l'essere per necessità di tutto ciò che è, quando è, non equivale (οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστι τὸ ὃν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν) all'essere per necessità, assolutamente, di tutto

ciò che è (καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης)» (Aristot. *Int.* 9, 19a 25–26). Con l'espressione 'quando è' (ὅτε ἔστιν) lo stagirita esprime un limite temporale che si oppone all'assenza di limiti temporali rappresentata dal termine 'senza nient'altro' (ἀπλῶς). Di conseguenza il proposito fondamentale del nostro autore ha a che vedere con la relazione che si dà tra le orazioni limitate in senso temporale e quelle che non sono limitate a questa stessa stregua.

Un enunciato su ciò che è possibile per un individuo in un momento dato deve considerarsi come un enunciato ellittico che in realtà dice qualcosa riguardo tutti gli individui simili in tutti i tempi. Il filosofo ellenico considera che la possibilità di una battaglia navale domani è contingente perchè in circostanze simili nel passato e nel futuro è a volte vero e a volte falso dire "domani avrà luogo una battaglia navale". Se si afferma la contingenza della battaglia navale di domani, già non si parla più di questo combattimento navale individuale; si parla, infatti, in maniera ellittica di battaglie navali simili nel passato e nel futuro. Con questo, così come conclude HINTIKKA, «Aristotele può aver pensato che la verità e la falsità di un enunciato (emesso in un momento dato del tempo) si determina attraverso il suo accordo o disaccordo con i fatti così come sono in questo momento particolare» (Hintikka 1998b: 84).

Un'interpretazione che faccia giustizia a questo testo aristotelico, deve situarlo in relazione con una teoria della contingenza umana. Senza la contingenza, l'azione degli uomini sarebbe non solo impossibile ma anche inutile. Il problema dei futuri contingenti mette in risalto l'importanza della deliberazione umana: se il futuro fosse scritto, non sarebbe possibile la deliberazione. Come ha segnalato AUBENQUE, «la deliberazione consiste nella combinazione di mezzi messi in relazione con fini realizzabili. È perché *il futuro è aperto*. Se l'uomo può avere rispetto al futuro un comportamento non solo teorico, ma anche decisionale, se non è solo un θεωρὸς τοῦ παρόντος, ma anche un κριτής τῶν μελλόντων, è perché lo stesso è un principio dei futuribili, ἀρχή τῶν ἐσομένων. Così, l'analisi di Aristotele manifesta *il vincolo profondo tra una filosofia della contingenza e la pratica del sistema democratico, quindi, deliberativo*» (Aubenque 1999: 130, il corsivo è mio).

Il criterio che lo stagirita utilizza in "Retorica" per distinguere tre generi discorsivi, secondo la platea alla quale si dirige, è la constatazione di tre comportamenti dell'uomo riguardo al tempo. La preoccupazione per il futuro è l'origine del genere deliberativo: «gli eventi futuri prendono principio dalle deliberazioni (περὶ γὰρ τῶν ἐσομένων συμβουλευεῖται)»:

«Numericamente, della retorica vi sono tre specie: altrettanti, infatti, risultano essere anche gli ascoltatori dei discorsi. Ché, il discorso si compone di tre cose: di colui che parla, di ciò di cui si parla e di colui al quale <parla>. E il fine è in relazione a costui, intendo dire all'ascoltatore. Ma l'ascoltatore è necessariamente o spettatore o giudice, ed è giudice o delle cose avvenute o di quelle future. Chi giudica sulle cose future è il membro di un'assemblea, chi <giudica> su quelle avvenute è il giudice del tribunale, chi sulla capacità <dell'oratore>, lo spettatore. Per cui, di necessità, si avranno tre generi dei discorsi retorici: uno deliberativo, uno giudiziario, uno epidittico.

Una parte del consiglio è l'incoraggiamento, un'altra lo scoraggiamento. In effetti, sia coloro che danno consigli in privato, sia coloro che parlano pubblicamente davanti al popolo, sempre compiono una di queste due cose. Una parte dell'azione giudiziaria è l'accusa, un'altra la difesa. In effetti, coloro che dibattono è necessario che compiano o una o l'altra di queste due cose. Una parte del <discorso> epidittico è l'elogio, un'altra il biasimo. I tempi di ciascuno di questi <generi> sono, per chi delibera, quello futuro (in effetti, si delibera sulle cose che saranno, sia che si incoraggi, sia che si scoraggi); per chi parla davanti a un tribunale, quello passato (in effetti, è sempre sulle cose che sono state compiute che l'uno accusa, l'altro difende); per il <discorso> epidittico, il <tempo> principale è quello presente (in effetti, tutti elogiano o biasimano le cose che sussistono), ma spesso se ne usano anche di ulteriori, sia ricordando le cose che sono state, sia

congetturando quelle che saranno» (Aristot. *Rhet.* I 3, 1358a 36–b 20).

Per il filosofo ellenico, così come esposto in “Sull’Interpretazione” (9, 19a 7) «gli eventi futuri prendono principio dalle deliberazioni (ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι)». Non solo la deliberazione tratta del futuro, ma anche il futuro può essere oggetto di deliberazione. Perlomeno, una parte —però quale parte?— degli accadimenti futuri ha la sua origine nella deliberazione e nelle azioni dell’uomo. Questa è la prima delle affermazioni aristoteliche nella risposta all’argomento determinista. “Sull’Interpretazione” (9, 19a 7–22) ci offre una classifica della ricorrenza degli accadimenti futuri. Più avanti (9, 19a 9) il nostro autore distingue tra: 1) «gli oggetti che sempre sono in atto (ἐν τοῖς αἰεὶ ἐνεργοῦσι)» e 2) «[gli oggetti che] tocca indifferentemente il potere di essere o di non essere (ἔστιν [...] τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ)». In 2) distingue tra: a) ciò che succede «con maggior frequenza (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)», b) ciò che succede «per caso (ὁπότερ’ ἔτυχε)» e c) che è l’opposto di a), ciò che succede nel minor numero dei casi, quando non succede a). Questa tripartizione del contingente dà un ruolo rilevante alla τύχη di fronte alla determinazione di tutto ciò che succede per necessità, collocando il caso affianco alla deliberazione e alle azioni umane.

Si potrebbe pensare che c’è una contraddizione tra il posto che occupa la τύχη in “Sull’Interpretazione” (9) e nell’“Etica Nicomachea” (III 3, 1112b 8–9), testo che sembra limitare l’oggetto della deliberazione a ciò che succede ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ: «il deliberare ha luogo nelle cose che avvengono per lo più, ma di cui non si sa come finiranno, vale a dire nelle cose il cui esito non può essere determinato (τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον)». D’altro canto, non c’è nessuna contraddizione tra i due testi rispetto alla determinazione dell’oggetto della deliberazione.

Lo stagirita distingue nell’“Etica Nicomachea” (III 3) due oggetti della deliberazione. È evidente che uno è il campo delle cose che succedono nella maggior parte dei casi (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). L’altro campo è quello nel quale l’esito è indeterminato (ἀδιόριστον). Indeterminato qui ha lo stesso senso di ciò che succede «per caso (ὁπότερ’ ἔτυχε)». Il termine ἀδιόριστον nel nostro autore ha significato fondamentale, cioè quello che non ha un limite definito. Da qui possiamo passare ad un significato più specifico di qualcosa che non ha un carattere ben definito tra due possibilità, specie, classi... La deliberazione di conseguenza concerne sempre due classi di oggetti, non solo una.

In questo senso in “Sull’Interpretazione” (9, 19a 36–39) segnala i limiti sulla verità dei futuri contingenti: «è infatti necessario che una delle due parti della contraddizione sia vera e l’altra invece falsa (ἀνάγκη μὲν θάτερον μόνον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ψεῦδος), ma non è tuttavia necessario che una determinata parte sia vera oppure falsa; sussiste piuttosto un’indifferenza tra due possibilità (οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἀλλ’ ὁπότερ’ ἔτυχεν), e quand’anche uno dei due casi risulti più vero, la verità e la falsità non saranno tuttavia già decise sin da principio (καὶ μάλλον μὲν ἀληθὴ τὴν ἑτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθὴ ἢ ψευδὴ)».

È importante qui il riferimento ad una parte “più vera” nella contraddizione. In questo contesto, che una delle due proposizioni contraddittorie sia “più vera” significa che è “più verosimile”. Εἰκός appare come sinonimo di ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. Nella “Retorica” (II 19, 1393a 1–9) si trova il riferimento al caso seguente: se qualcuno ha costruito una casa, è più verosimile affermare che ci sarà casa e il suo contrario: «per ciò che riguarda il futuro, è chiaro che <i luoghi> derivano dai medesimi <argomenti>. Infatti, ciò che è nella possibilità o nella volontà, sarà un esistente; e le cose che sussistono nel desiderio e nell’ira e nel calcolo accompagnato da possibilità, queste cose esisteranno anche nell’impulso di fare o

nell'intenzione. Infatti, per lo più vengono all'essere le cose che stanno per <essere compiute> piuttosto che quelle che non stanno per <essere compiute>. E se prima sono venute all'essere tutte le cose che per natura vengono all'essere anteriormente: per esempio, se si ammassano nuvole, è verisimile che piova. E se è venuto all'essere ciò che è in vista di una data cosa: per esempio, se <è venuta all'essere> la pietra di fondazione, <è verisimile che venga all'essere> anche la casa». In certe situazioni particolari alcuni fatti particolari non potranno essere considerati più verosimili del loro contrario. Una battaglia navale, per esempio, è un caso che il filosofo ellenico considera che possa accadere, come però che non lo faccia.

Il testo dell'“Etica Nicomachea” (III 3, 1112b 8–9) segnala un possibile limite nel terreno di ciò che è contingente tra quello che è oggetto della deliberazione e quello che non lo è. Proseguendo nello stesso testo (III 3, 1112b 24–28), quando narra il procedimento della deliberazione, presenta il caso nel quale qualcuno desiste da un progetto d'azione perchè lo considera impossibile da realizzare. È necessario che un'azione non ci sembri impossibile per fare in modo che la deliberazione e l'azione possano realizzare il loro corso: «e se ci s'imbatte in qualcosa d'impossibile, si desiste: ad esempio se c'è bisogno di denaro e non si è in grado di procurarselo; se invece risulta possibile, si incomincia ad agire. E possibili sono quelle cose che possono realizzarsi per opera nostra. Infatti le cose che possono realizzarsi per opera dei nostri amici, in un certo modo sono realizzate per opera nostra. Infatti il loro principio è in noi».

Le difficoltà implicite ed esplicite nel testo dell'“Etica Nicomachea” sono molte. Primo, il fatto che la deliberazione non tratta mai dei fini (III 3, 1112b 11, *βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν*: non deliberiamo per vincere in battaglia, per convincere la platea, deliberiamo su cosa fare, che passi fare per vincere, per convincere) ma sul processo che conduce al fine desiderato. Il riferimento ai fini è però innegabile, come sembra che indichi la scelta dell'espressione *πῶς ἀποβήσεται*, che implica la nozione di un processo che risulterà in un certo modo (III 3, 1112b 8–9).

DONINI, in accordo con una lunga tradizione interpretativa, segnala la tripartizione di ciò che è contingente, che presenta il capitolo 9 di “Sull'Interpretazione”, secondo il seguente schema: *ut in pluribus* (*ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ*), *ad utrumque* (*ὁπότερ' ἔτυχεν*), *ut in paucioribus* (*ἀπὸ τύχης*). Alla luce di questo testo dell'“Etica Nicomachea” molti interpreti antichi e moderni hanno concluso che l'oggetto della deliberazione e della politica sarebbero gli eventi che succedono ‘in generale’ (*ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ*). D'altro canto, la battaglia navale alla quale si riferisce lo stagirita nel capitolo 9 di “Sull'Interpretazione”, testo che in rarissime occasioni si è messo in rapporto con l'“Etica Nicomachea” (III 3), appartiene alla classe di eventi possibili *ὁπότερ' ἔτυχεν*. Questo fatto mette a baluardo un'apparente contraddizione tra i due testi rispetto alla considerazione dell'oggetto della deliberazione.

Non esiste, però, nessuna contraddizione tra i due testi. Ognuno di essi esprime un punto di vista particolare, da una prospettiva teorica propria che giustifica che si sottolineino degli aspetti della questione e se ne passino sotto silenzio altri (Donini 1994: 153). Non esiste alcuna contraddizione tra questi testi per quanto riguarda l'oggetto della deliberazione. La deliberazione concerne sempre due classi di oggetti, non una sola classe. Il testo dell'“Etica Nicomachea” nomina entrambi, mentre “Sull'Interpretazione” ne cita solo uno, però non esclude l'altro. Lo stagirita non considera mai la classe di eventi *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* come oggetto specifico ed esclusivo della politica né della deliberazione. Per tanto i testi di “Sull'Interpretazione” (9) e i “Metafisici” (VI 3) non dovrebbero portarci a credere che il suo autore sostiene una forma di indeterminismo così estremo da considerare il futuro come qualcosa di totalmente oscuro alla capacità di previsione dell'uomo.

Da una parte il futuro non è completamente indeterminato da poter essere previsto, almeno da un esperto capace di giudicare una porzione rilevante del suo campo di conoscenza tecnica o scientifica. Dall'altra parte, anche se non fosse questo il risultato che cercava l'autore dei "Metafisici" (VI 3), sembra lecito dedurre tanto da questo testo quanto da "Sull'Interpretazione" (9) che il futuro è, per lo meno in un numero rilevante di casi, sufficientemente indeterminato da poter essere costruito da un esperto che operi ragionevolmente. L'intervento dell'esperto nella costruzione del futuro può essere in due modi distinti però affini: può essere un intervento tecnico o può realizzarsi mediante una semplice iniziativa degli uomini, che agiscono secondo le deliberazioni ispirate tanto nella pratica della saggezza come nell'esperienza della vita che ogni uomo possiede: «gli eventi futuri prendono principio dalle deliberazioni e dalle azioni (ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τι)» (Aristot. *Int.* 9, 19a 7).

4. La topica della deliberazione

1. Il senso della dialettica

Il termine 'dialettica', confuso in molte occasioni con la logica formale, evoca il dinamismo della ragione umana. La ragione è dialettica nel senso che non raggiunge mai un termine, ma sempre sottomette i risultati a nuove revisioni. Per lo stagirita la dialettica è l'arte della discussione. È impossibile comprendere il pensiero aristotelico senza considerare questa affermazione come punto di partenza. Insieme alla dialettica troviamo la retorica. Sono così vicine entrambe che il nostro autore dice che ognuna di loro è molto utile per manifestare ciò che pensa dell'altra. La dialettica è il metodo della filosofia (Le Blond 1970: 54, Lugarini 1959: 48–69, Aubenque 1970: 9–31, Berti 1980: 341–358).

La dialettica è la potenza e l'arte di dialogare (δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι). La dialettica ha una funzione dialogica. Ogni argomentazione dialettica è radicalmente dialogica. Visto che è dialogica, la dialettica ha una struttura argomentativa definita che consiste nell'intervento delle due parti: quella che domanda e quella che risponde. Grazie all'intervento delle due parti, quella che domanda e quella che risponde, la dialettica risulta essere radicalmente comunitaria. Questa concezione della dialettica e della retorica si può trovare antropologicamente fondata nel testo che segue:

«È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e la città» (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 7–18).

Questo passo centrale rappresenta il punto di partenza della teoria dell'azione aristotelica. Il λόγος greco, che significa tanto l'azione di pensare quanto quella di parlare, caratterizza e distingue l'uomo dall'animale, da un lato, e dalla divinità, dall'altro. Studiare la facoltà discorsiva dell'essere umano è la stessa cosa che studiare il proprio essere umano in sé, visto che la facoltà di parola è la differenza specifica dell'essere umano e comprendere l'uomo significa comprendere quello che parlare presuppone.

Ci hanno insegnato a considerare lo stagirita come il padre della logica e del linguaggio scientifico; però quando il filosofo, nel passo citato, descrive il λόγος —inteso non già come mera razionalità ma bensì come facoltà di esprimere il pensiero con parole— come la proprietà che fa la differenza per l'essere umano, non parla assolutamente di una conoscenza 'vera'. La capacità del λόγος suppone, in questo passo centrale, la capacità di distinguere tra ciò che giusto e ciò che non lo è, tra ciò che è sfruttabile e ciò che invece pregiudica, piuttosto che tra il vero ed il falso, al quale non allude esplicitamente

Il λόγος sembra qui unito, per il filosofo greco, non alla ragione teorica ma alla ragione pratica a una forma di pensiero che non si dirige al conseguimento di nessuna conoscenza esatta o scientifica, ma ad una conoscenza che orienti l'essere umano nella direzione delle sue azioni. Il nostro autore ritorna a ripetere, molte volte nei suoi scritti, questa distinzione tra quello che descrive come “una conoscenza di quello che non può essere diversamente” —la conoscenza scientifica— e “una conoscenza di quello che può essere in un altro modo” —la conoscenza pratica— cioè, quello che è dato per necessità naturale e quello che dipende dall'azione degli esseri umani (Aristot. *EN* III 3, *EN* VI 5, *Rhet.* I 4). Ogni forma di conoscenza esige il suo metodo specifico (Aristot. *EN* I 3). Dimostrare e dedurre sono un compito logico, ragionare e scegliere sono un compito discorsivo, retorico. Pensare logicamente è come calcolare o spiegare ciò che è dato. Il discorso retorico, in cambio, suppone il ragionamento su ciò che può arrivare ad essere e su ciò di cui si hanno i motivi sufficienti per affermare. La logica si occupa di ciò che è teorico ed universalmente valido, la retorica si occupa di ciò che è pratico, quotidiano e probabile. Per tanto, ogni tipo di ragionamento sull'agire ed il fare che si tratti di problemi all'ordine del giorno, di politica, di problemi e situazioni concrete o di decisioni di differenti tipi, tutto ciò è oggetto di un'attività retorica, discorsiva.

Tra i principi si trovano gli assiomi o principi chiamati ‘comuni’ dei “Topici”. Questi principi si devono intendere alla luce della dialettica, nella quale i ragionamenti non pretendono essere la verità pura, ma piuttosto avere della verità una certa struttura formale, a partire anch'essa da principi. Così come segnala ORTEGA (VIII 172) la dialettica dei “Topici” «studiava il modo di pensare più corretto; per tanto, razionale, però non vero, o perché non lo è in assoluto (la qual cosa non implica che sia falso, ma piuttosto che è problematico), o perché è solo probabile, o perché si tratta del vero pensare in quanto si sta formando; per tanto, *ancora* non è vero». Per ORTEGA (VIII 171–172) «l'uomo di scienza parte dalle opinioni regnanti —dirette o di “autorità”— *per* arrivare a trovare e dire i principi autentici della sua disciplina. In questa prima e imprescindibile occupazione, la scienza è dialettica, e per questo nei *Topici* la scienza sembra una specie in più del genere “conversazione”».

La necessità di interrogare sul carattere ‘probabile’ di ogni proposizione obbliga il dialettico a trasformare la sua ricerca in dialogo. In primo luogo il dialettico scopre con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione enunciati che si riferiscono al soggetto o al predicato del problema, enunciati dove il soggetto ed il predicato entrano in composizione con altri termini. In secondo luogo, sottomette a giudizio questi enunciati, delibera ed elegge quello o quelli che potrebbero servire in forma adeguata all'esame del problema. Ogni operazione dialettica implica necessariamente queste due operazioni. Per chiarire l'importanza della dialettica nell'insieme dell'opera aristotelica sarà necessaria come prima cosa chiarire il senso di alcune nozioni chiave dei “Topici”. Quali sono le esigenze radicate nella conoscenza umana che hanno portato il nostro autore a tanta importanza all'azione di discutere fino al punto di dover elaborare un metodo? A che si riferisce lo stagirita con il termine ‘dialettica’?

Le seguenti quattro caratteristiche ci serviranno per caratterizzare *grosso modo* il lavoro del dialettico. Primo il dialettico, a differenza dello scientifico, non si occupa delle cose reali ma

delle opere della ragione. Secondo, il dialettico discute su tutto (Aristot. *SE* 11, 172a 12; *Metaph.* IV 2, 1004b 19; Irwin 1988: § 94, 174–175). Terzo, il dialettico fonda la sua riflessione su principi comuni, mentre lo scientifico fonda la sua conoscenza su principi propri. Quarto e ultimo, il dialettico non si occupa di ciò che è necessario e assoluto, ma di ciò che è contingente, di ciò che può essere in un altro modo (Pelletier 1991: 53–69).

La filosofia si distingue dalla dialettica «per il diverso grado del suo potere» (Aristot. *Metaph.* IV 2, 1004b 24; Irwin 1988: § 94, 174–175). Come già segnalato, la dialettica non è la scienza delle proprietà reali delle cose, non ha per oggetto il giudizio del vero o del falso, invece il suo compito ha a che vedere con il potere di trasferire gli stessi argomenti e termini medi da un problema ad un altro e sviluppare così l'attività razionale. La scienza pretende una rappresentazione esatta della realtà. La dialettica si attualizza continuamente più di ogni altra cosa grazie al dialogo che nel sapere. La dialettica è la potenza che permette alla ragione di deliberare in ogni problema le strade probabili per risolvere la situazione. Questa potenza è educabile (Aristot. *Metaph.* IX 5, 1047b 31–35; Irwin 1988: § 123, 227–230). Una potenza così si può considerare come una τέχνη o meglio ancora come un μέθοδος (Aristot. *SE* 11, 172a 34–36; *SE* 11, 172b 1; *Top.* I 1, 100a 18–24; *Top.* I 3, 101b 5–10; Irwin 1988: § 18, 36–37).

La dialettica è un talento, un dono della natura razionale, la capacità di agire in una certa maniera, un comportamento che la ragione umana possiede. La dialettica è la potenza di far sorgere congetture di realtà sulle quali la ragione non ha ancora un riscontro diretto. La dialettica, per analogia, è anche un'arte. È il metodo ciò che conferma questo potere naturale, la virtù che guida questa operazione, il ragionare. Però la dialettica è anche un esercizio del ragionare, di mettere in atto il ragionamento. La dialettica agisce nella misura in cui la ragione non dispone dei principi adeguati verso la verità. La dialettica consiste nella possibilità di ragionare senza l'esigenza di verità. Nella sua funzione strumentale la dialettica ottiene una molteplicità di principi che permettono alla ragione di occuparsi di ragionare senza il rischio di stagiare riguardo ai principi.

2. Che cos'è un problema?

'Dialettica' è sinonimo di 'ricerca' riguardo ad un problema. A cosa si riferisce il nostro autore quando afferma che la dialettica è sinonimo di 'ricerca'? Non si tratta del tipo di ricerca che realizza lo scientifico, che cerca conclusioni vere e le appoggia su premesse vere e necessarie. Il dialettico si appoggia sull'esperienza. Prende come punto di appoggio le conclusioni raggiunte dopo il dialogo. Nei "Topici" (I 2, 101b 3) si mette in risalto il senso della dialettica come ricerca: «essendo infatti impiegata nell'indagine, essa indirizza verso i principî di tutte le scienze (ἐξεταστική γὰρ οὔσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει)». È questa necessità d'indagine (ἐξεταστική) quella che meglio caratterizza la dialettica.

È necessario distinguere il 'problema' dialettico della 'proposizione'. Il dominio dialettico non si identifica completamente con il dominio razionale. Il dominio razionale è quello dell'enunciato, però al dialettico non interessa qualsiasi enunciato (Irwin 1988: § 20, 40–42):

«Determiniamo dunque anzitutto distintamente che cosa sia una proposizione dialettica e che cosa sia la formulazione di una ricerca dialettica. Non si deve infatti stabilire come dialettica né una proposizione qualsiasi né la formulazione di un problema qualsiasi» (Aristot. *Top.* I 10, 104a 3–5).

'Problema' e 'proposizione' differiscono solo nel modo. Esiste cioè un'identità materiale

tra ‘problema’ e ‘proposizione’. È il carattere formale che le differenzia:

«La formulazione di un problema e la proposizione differiscono d'altronde soltanto per la forma in cui si presentano. Se infatti si dice come segue: “animale terrestre bipede è forse l'espressione definitoria di uomo?”, ed anche: “l'animale è forse il genere dell'uomo?”, sorge una proposizione; se invece si dice: “animale terrestre bipede è l'espressione definitoria di uomo oppure no?”, si ha la formulazione di un problema; così analogamente per gli altri casi. In questo modo le formulazioni di un problema e le proposizioni sono evidentemente uguali di numero: da ogni proposizione infatti si potrà ottenere, mutando la forma, la formulazione di un problema» (Aristot. *Top.* I 4, 101b 29–33).

La ‘proposizione’ dialettica si definisce come una domanda plausibile (ἐρώτησις ἔνδοξος). Precisando cos'è che converte una proposizione in una proposizione dialettica, il nostro autore appella al fatto che sia plausibile per tutti, per la maggioranza e per i saggi. Aggiunge, a proposito dell'opinione dei saggi, questa condizione: «la domanda non dev'essere aberrante rispetto all'opinione generale: uno infatti può stabilire quello che sembra accettabile ai sapienti, purché ciò non sia contrario alle opinioni della grande maggioranza» (Aristot. *Top.* I 10, 104a 9–11). Lo stagirita caratterizza la proposizione dialettica mettendone in evidenza il carattere di plausibilità.

Come deve articolarsi questo nell'ambito del dialogo tra due interlocutori? Mi occuperò solo del momento iniziale, che è di capitale importanza. Si tratta di un semplice scambio: una domanda, una risposta. La domanda che dà origine al dialogo è il problema. È un enunciato sul quale non possiamo affermare né che sia vero né che sia falso. Non ci offre nessun tipo di evidenza. Prima però di chiarire il senso del capitolo 11 del libro I dei “*Topici*” è necessario dare un'occhiata ad alcuni testi sia del libro I che del libro VIII della stessa opera. Il filosofo greco delimita, nella prima frase dei “*Topici*” l'oggetto della dialettica (Irwin 1988: § 18, 36–37):

«Il fine che questo trattato si propone è di trovare un metodo, onde poter costituire, attorno ad ogni formulazione proposta di un problema, dei sillogismi che partano da elementi fondati sull'opinione, e onde non dir nulla di contraddittorio rispetto alla tesi che noi stessi difendiamo» (Aristot. *Top.* I 1, 100a 18–21).

In seguito (I 2, 101a 26–27) assegna tre compiti alla dialettica: l'esercizio intellettuale, le conversazioni e le conoscenze di filosofia. Esiste una relazione interna tra queste tre funzioni della dialettica. Il secondo dei compiti esposti per la dialettica in questo testo —le conversazioni— costituisce il nucleo della dialettica: si tratta dell'indagine autentica sul problema che di cui nessuno tra gli interlocutori ha ancora soluzione. Rispetto all'ultimo compito lo stagirita spiega: «per le scienze connesse alla filosofia, poiché potendo sollevare delle difficoltà riguardo ad entrambi gli aspetti della questione, scorgeremo più facilmente in ogni oggetto il vero ed il falso» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 33–35). Dopo, come se lo avesse dimenticato, aggiunge una quarta funzione per la dialettica, «utile rispetto ai primi tra gli elementi riguardanti ciascuna scienza» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 36). Prima di sviluppare quest'ultima funzione della dialettica, leggiamo il finale di questo capitolo:

«Partendo infatti dai principî propri della scienza in esame, è impossibile dire alcunché intorno ai principî stessi, poiché essi sono i primi tra tutti gli elementi, ed è così necessario penetrarli attraverso gli elementi fondati sull'opinione, che riguardano ciascun oggetto. Questa per altro è l'attività propria della dialettica, o comunque quella che più le si addice: essendo infatti impiegata nell'indagine, essa indirizza verso i principî di tutte le scienze» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 36–b 4).

È chiaro che la dialettica non stabilisce i principi della scienza, ma che questo compete ad altri processi non dialettici, come l'induzione. Di conseguenza è possibile affermare che la quarta funzione che il nostro autore segnala debba unirsi alla terza (Irwin 1988: § 18, 36–37). Se ne può trovare un'eco nel passo che segue:

«Riguardo ad ogni tesi, inoltre, si dovranno considerare gli argomenti a favore ed a sfavore, ed una volta trovati, occorrerà senz'altro cercare le risoluzioni; a questo modo, invero, accadrà di trovarsi addestrati sia nell'interrogare che nel rispondere. Se poi non potremo esercitarci con nessun'altra persona, ci addestreremo mentalmente. Si dovranno poi scegliere gli argomenti riguardanti una stessa tesi, accostandoli gli uni agli altri e paragonandoli: tutto ciò, ossia l'abbondanza di argomenti a favore ed a sfavore, offre infatti molte possibilità di soggiogare l'avversario ed è di grande aiuto per la confutazione. Accadrà così di essere premuniti in entrambe le direzioni contrarie. Oltre a ciò, sia rispetto alla conoscenza che rispetto alla saggezza filosofica, il poter scorgere o l'aver già colto le conseguenze, che discendono da ciascuna delle due ipotesi, risulta uno strumento d'aiuto non indifferente: non rimarrà difatti che scegliere rettamente una delle due proposizioni. Tuttavia, per realizzare un simile compito bisogna possedere una natura nobile; ora, una naturale e nobile disposizione alla verità consiste nel poter scegliere rettamente il vero ed evitare il falso. Ciò è per l'appunto quanto sono in grado di fare gli uomini dotati di una natura nobile; costoro infatti, per una nobile attrazione o repulsione verso quanto viene loro presentato, decidono nobilmente ciò che è ottimo» (Aristot. *Top.* VIII 14, 163a 36–b 15).

La prima funzione della dialettica —l'esercizio intellettuale— serve ad acquisire la facoltà di distinguere il vero dal falso. Il passo precedente mostra l'importanza di questa facoltà critica nella considerazione dei principi. È possibile completarlo con altri testi (Irwin 1988: § 94, 174–175):

«la dialettica, infatti, si propone di fare solo un assaggio (*πειραστική*) di quelle cose che la filosofia vuol conoscere fino in fondo» (Aristot. *Metaph.* IV 2, 1004b 25).

«Nella stessa situazione è poi l'arte di mettere alla prova una tesi, non essendo la sua natura simile a quella della geometria; tale arte infatti può venir posseduta pure da chi non ha scienza. In realtà, anche chi non conosce un oggetto di scienza ha la possibilità di mettere alla prova un'altra persona che egualmente non conosce tale oggetto, dato che quest'ultima concederà il suo assenso, partendo non già da proposizioni che conosce, né dai principi propri, bensì dalle proposizioni derivate (ossia da tutte quelle, la cui natura permette a coloro che non conoscono la scienza in questione di conoscerle, e rende invece necessario che coloro che le ignorano ignorino pure la scienza)» (Aristot. *SE* 11, 172a 21–27).

Un po' più in basso viene spiegato che anche gli ignoranti praticano in un certo senso la dialettica critica:

«È dunque evidente, che l'arte di mettere alla prova una tesi non è scienza di alcun oggetto determinato. Questa è pure la ragione per cui essa riguarda tutti gli oggetti; in effetti, tutte le arti si servono altresì di alcune proposizioni comuni. Perciò tutti, anche le persone prive di competenza, esercitano in qualche modo la dialettica e l'arte di mettere alla prova una tesi; sino ad un certo punto, infatti, tutti quanti si sforzano di sottoporre ad un esame coloro che si professano sapienti» (Aristot. *SE* 11, 172a 27–33).

La dialettica critica esamina le tesi alla luce dei principi comuni a tutti i saperi. Delle questioni si dice che sono comuni nei due sensi di 'comune': non si limitano ad un genere particolare né ad una scienza determinata e appartengono ad un sapere 'comune' a tutti:

«Tale è la sfera delle proposizioni comuni; in realtà, gli stessi incompetenti le conoscono non

meno degli esperti, anche quando i loro discorsi non risultino affatto pertinenti. Tutti dunque confutano, dato che partecipano senza metodo di quell'attività, che è esercitata adeguatamente dalla dialettica: dialettico è colui che mette alla prova una tesi con abilità sillogistica. Poiché d'altronde sussistono molte proposizioni comuni, che si mantengono identiche in tutti i campi, pur non essendo tali da riferirsi ad una certa natura concreta e ad un genere, ed essendo simili piuttosto alle negazioni (mentre vi sono poi anche delle proposizioni diverse, cioè i principî propri), sarà possibile, partendo da esse, mettere alla prova qualsiasi sorta di asserzioni e costituire una certa arte, di natura diversa da quella delle scienze dimostrative. Per tale ragione appunto, l'eristico non si comporta in modo perfettamente analogo a chi argomenta attraverso false figure geometriche: in effetti, l'eristico non costruirà paralogismi partendo dai principî di un qualche genere determinato, ma li svilupperà riguardo ad ogni genere» (Aristot. *SE* 11, 172a 34–b 4).

Il nostro autore distingue diversi tipi di argomenti nella discussione:

«Nel discutere si fanno valere propriamente quattro generi di argomentazioni: didattiche, dialettiche, saggiatorie ed eristiche. Didattiche sono le argomentazioni che deducono alcunché, partendo dai principî propri di ciascuna dottrina e non dalle opinioni di colui che risponde (chi impara deve infatti aver fiducia); dialettiche sono quelle che deducono, da premesse fondate sull'opinione, una conclusione contraddittoria ad una certa tesi; saggiatorie quelle che partono da proposizioni, le quali sembrano accettabili a chi risponde e debbono essere necessariamente conosciute da chi pretende di possedere una scienza (in qual modo poi ciò debba avvenire, è stato da noi precisato altrove); eristiche sono infine quelle, che deducono o sembrano dedurre alcunché, partendo da proposizioni che sembrano fondate sull'opinione, ma non lo sono» (Aristot. *SE* 2, 165a 37–b 8).

Nella dialettica, potenza della ragione per affrontare un problema senza evidenza diretta delle cose, costruita mediante *ἐνδοξα* sorti dall'esperienza, si potrebbero distinguere due parti: una, la dialettica propriamente detta (*διαλεκτική καθ' αὐτήν*), che consiste sull'indagine (*σκέψις*) di un problema; un'altra, qualificata come *διαλεκτική τις*, si potrebbe assimilare alla *πειραστική*.

Passiamo ora alla caratterizzazione del problema dialettico, che è definito così:

«La formulazione di un problema dialettico rappresenta dal canto suo una speculazione (*θεώρημα τὸ συντείνον*) che si rivolge ad una preferenza e ad un rifiuto (*αἵρεσιν καὶ φυγὴν*), oppure alla verità ed alla conoscenza (*ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν*); tale speculazione basta per se stessa, o solo collabora nel tendere ad uno di questi due risultati, rispetto al quale poi la grande maggioranza delle persone non ha opinioni (*δοξάζουσιν*) in nessuno dei due sensi della questione, o la pensa in modo contrario ai sapienti, o sono i sapienti a pensarla in modo contrario alla grande maggioranza, o infine il disaccordo si ritrova sia tra i sapienti stessi che entro la grande maggioranza delle persone. Alcuni di questi problemi infatti, se esauriti, sono utili per stabilire una preferenza od un rifiuto, come nel caso della domanda se il piacere sia desiderabile o no; altri invece lo sono soltanto rispetto al sapere, ad esempio per la questione se il mondo sia eterno o no. Alcuni poi non bastano per se stessi a realizzare nessuno di questi due scopi, ma contribuiscono a favorire alcune di tali conclusioni: di molte cose invero noi vogliamo acquistare conoscenza non già come tali, per se stesse, bensì a causa di altri oggetti, per scoprire attraverso di esse alcunché di ulteriore. D'altra parte formulazioni di un problema sono quelle rispetto a cui si costituiscono sillogismi contrari (*ἐναντίοι εἰςὶ συλλογισμοί*) —risulta infatti problematico se si debba decidere in un senso oppure nell'altro, poiché a favore di entrambi sussistono discorsi convincenti (*λόγους πιθανούς*)— come pure quelle, riguardo a cui non possediamo un discorso concludente, data la loro grandiosità, e pensiamo sia difficile fornire il perché (*τὸ διὰ τί*): ad esempio, la questione se il mondo sia eterno o no. Si possono indagare difatti anche problemi di questa natura.

Le formulazioni di un problema (*προβλήματα*) e le proposizioni (*προτάσεις*) siano dunque

distinte come si è detto. Tesi poi è un giudizio contrario all'opinione generale, e sostenuto da un individuo famoso nel campo della filosofia (θέσις δέ ἐστὶν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν), ad esempio che non è possibile contraddire, come diceva Antistene, oppure che tutte le cose si trasformano, secondo Eraclito, oppure che l'essere è uno, come dice Melisso. Il prendere in considerazione il primo venuto, che dichiara delle opinioni contrarie a quelle generali, è difatti un'ingenuità. Tesi sono inoltre i giudizi, rispetto a cui possediamo un discorso concludente, in contrasto all'opinione generale (ἡ περὶ ὧν λόγον ἔχομεν ἐναντίον ταῖς δόξαις), ad esempio, come dicono i sofisti, che non tutto ciò che è risulta o divenuto o eterno: infatti, chi essendo versato nelle arti è un grammatico, non è divenuto tale né lo è eternamente. In realtà, anche se questa affermazione a taluni non sembra accettabile, può tuttavia apparire valida, dato che si fonda su di un discorso concludente.

Anche la tesi è così la formulazione di un problema (θέσις πρόβλημα); comunque, la formulazione di un problema non è una tesi in ogni caso (οὐ πᾶν δὲ πρόβλημα θέσις), poiché alcune formulazioni sono di natura tale, che a loro riguardo non possediamo una opinione in nessuno dei due sensi della questione. Che per altro anche la tesi sia la formulazione di un problema (ἡ θέσις πρόβλημα), è evidente: discende infatti necessariamente da quanto si è detto, o che la grande maggioranza delle persone sia rispetto alla tesi in disaccordo con i sapienti (τοὺς πολλοὺς τοῖς σοφοῖς περὶ τὴν θέσιν ἀμφισβητεῖν), o che il dissenso sia interno ad uno qualsiasi di questi due gruppi di individui, dal momento che la tesi è un giudizio contrario all'opinione generale (ὅποτερουσοῦν ἑαυτοῖς, ἐπειδὴ ὑπόληψις τις παράδοξος ἡ θέσις). Del resto, quasi tutte le formulazioni di un problema dialettico vengono ora chiamate tesi (πάντα τὰ διαλεκτικὰ προβλήματα θέσεις). In qualunque modo però possano dirsi, non importerà nulla: in effetti, non abbiamo diviso così tali formulazioni per il gusto di coniare dei nomi, ma perché non ci sfuggano le loro eventuali differenze (διαφοραί).

Non bisogna poi esaminare tutte le formulazioni di un problema o tutte le tesi, ma soltanto quelle rispetto a cui sia in dubbio qualcuno che ha bisogno di un discorso concludente, non già di un biasimo o di una sensazione (κολάσεως ἢ αἰσθήσεως): coloro infatti che sono in dubbio se occorra onorare gli dei ed amare i genitori, oppure no, hanno necessità di essere biasimati, quelli invece che sono incerti se la neve sia bianca, oppure no, hanno necessità di una sensazione. In verità, non si debbono considerare né le formulazioni immediatamente dimostrabili, né quelle la cui dimostrazione (ἡ ἀπόδειξις) è troppo lontana: le prime invero non contengono materia di dubbio (οὐκ ἔχει ἀπορίαν), le seconde per contro ne presentano più di quanto non si convenga ad una esercitazione (κατὰ γυμναστικήν) (Aristot. *Top.* I 11).

Che cos'è un problema? In primo luogo bisogna mettere in evidenza nel testo l'espressione *θεώρημα τὸ συντεῖνον*, che sottolinea l'universalità dei problemi dialettici in opposizione con le questioni singole, alle quali s'interessa la retorica. Nemmeno i problemi morali, il cui fine ultimo è l'attività umana, non sono oggetto di discussione propriamente dialettica, ma solo nella misura in cui posseggono una certa universalità. *Συντεῖνον*, 'essere in uno stato di tensione', colloca l'origine del problema dialettico nella tensione tra la domanda e la risposta. La disputa dialettica tra chi domanda e chi risponde non trasforma gl'interlocutori in avversari, posto che entrambi ignorano la soluzione al problema e che entrambi desiderano trovare la soluzione adeguata al problema sforzandosi di scoprire i termini medi appropriati ad ogni caso. Il nostro autore si esprime nel seguente modo per chiarire il ruolo di chi domanda e quello di chi risponde:

«A chi interroga, orbene, spetta di indirizzare il discorso in modo tale, da far trarre esplicitamente da chi risponde le più assurde tra le conseguenze derivanti per necessità dalla tesi; d'altro canto, a chi risponde tocca di far apparire l'assurdo ed il paradossale come discendenti non già da un errore a lui imputabile, ma dalla tesi stessa» (Aristot. *Top.* VIII 4, 159a 18–22).

La formulazione sorprende tanto per la cattiva fede che lo stagirita attribuisce a chi

domanda quanto per la pusillanimità di chi risponde. D'altro canto, con questo, quello che si vuole mostrare è che la differenza radicale tra chi domanda e chi risponde è il fatto che uno difende il sì e l'altro il no. E la soluzione non si può ottenere rapidamente, ma si rende necessario il dialogo per discernere qual è tra le due tesi quella che ha più possibilità di trovare conferma nella realtà. Chi domanda deve 'chiedere la ragione' (τὸν λόγον λαβεῖν), mentre chi risponde deve 'dare ragione' (τὸν λόγον διδόναι). Questo non trasforma i due in avversari, ma in compagni che inizialmente ignorano la soluzione del problema e che convertono la loro ignoranza in un principio di associazione, entrambi mossi dal desiderio di trovare una soluzione al problema.

Gli otto libri che compongono i "Topici" ci aiutano a descrivere la disputa dialettica. È necessario, in primo luogo, che il problema in questione venga sottoposto a discussione. Questo problema prende la forma di una domanda disgiuntiva "il piacere è buono o no?". Il problema dialettico può trattare qualsiasi tema, quindi, non è limitato al dominio di un sapere particolare. Nei "Topici" (I 14, 105b 19) si distinguono tre classi di problema, secondo una suddivisione attribuita a SENOCRATE: i problemi possono essere etici, fisici e logici. ARISTOTELE segnala i limiti di questa universalità teorica del campo della problematica dialettica. È necessario che il problema eletto sia discutibile e che non abbia risposta evidente. Non è necessario che sia molto complicato o che esiga un esame molto esteso. È necessario che il problema scelto possa arrivare ad un confronto che abbia luogo nelle regole degli interlocutori, che sono colui che domanda e chi risponde. Il primo "costruisce sillogismi a proposito di opinioni adeguate", il secondo "si sforza di non entrare in contraddizione con se stesso". Chi risponde comincia indicando le tesi che vuole sostenere sul problema proposto; chi domanda propone quindi gli argomenti che tendono a stabilirsi sulla posizione opposta. Chi domanda refuta a sua volta ciò che stabilisce chi risponde.

Non sono i problemi in quanto tali quelli che intervengono nella discussione, ma ciò che il filosofo ellenico chiama 'premesse'. Il termine 'premessa' (πρότασις) non ha qui il senso stretto che ha nella sillogistica degli "Analitici", anche se questo senso ristretto si include nel senso attuale. Una premessa è una proposizione proposta dai due interlocutori e non differisce dal problema salvo che 'nel modo' (Aristot. *Top.* I 4, 101b 28; Irwin 1988: § 19, 37–39): «"animale terrestre bipede è forse l'espressione definitoria di uomo?"» è una premessa, «"animale terrestre bipede è l'espressione definitoria di uomo oppure no?"» è un problema (*ibid.*). c'è quindi un numero simile di premesse e problemi. Una premessa potrebbe essere interrogativa secondo il momento in cui interviene nella discussione (Aristot. *An. Pr.* I 1, 24b 10).

Colui che domanda impiega due strumenti, l'induzione (ἐπαγωγή) e soprattutto il 'sillogismo', trasposizione del termine greco συλλογισμός. Un passo dei "Topici" (I 8) ci aiuterà a comprendere meglio ciò che il nostro autore intende con queste nozioni. Si tratta di stabilire la proposizione secondo la quale esistono quattro predicabili, che sono la definizione, il proprio, il genere e l'accidente. Lo stagirita dice che questo può stabilirsi per induzione, passando in rassegna ognuno dei problemi e delle premesse, segnalando che «ognuna di esse sorge o dalla definizione, o dal proprio, o dal genere, o dall'accidente» (Aristot. *Top.* I 8, 103b 5). Però la tesi può stabilirsi anche «attraverso il ragionamento» dicendo che tutto ciò che si predica di qualcosa è intercambiabile nella predicazione o no. Nel primo caso, si esprime l'essenza del soggetto, è una definizione, altrimenti è un proprio. Nel secondo caso, si cerca di capire tra i termini della definizione se si tratta del genere —o della differenza— o altrimenti dell'accidente.

Qui l'induzione non consiste nello stabilire una tesi generale a partire da casi particolari,

ma piuttosto della verifica di una tesi proposta come premessa in tutti i casi particolari disponibili. Il sillogismo non è il tipo di ragionamento deduttivo descritto con questo nome negli “Analitici”, anche se questo senso preciso entra nella nozione definita dai “Topici”, ma piuttosto un ragionamento che stabilisce una necessità logica tra un antecedente ed un conseguente.

L'elleno afferma che ci sono due classi di argomenti dialettici, l'induzione ed il ragionamento (Aristot. *Top.* I 12, 105a 10; Irwin 1988: § 15, 32–33). È senza dubbio per il carattere più forte ed effettivo rispetto agli avversari che il nostro autore dà preminenza al ragionamento. La situazione normale è la seguente: colui che domanda chiede a colui che risponde che proponga una premessa, poi si sforza per ottenere sillogisticamente una conclusione che è in contraddizione con la posizione di chi risponde.

Anche se il ragionamento è definito in forma più ristretta negli “Analitici” rispetto ai “Topici”, si fa la stessa distinzione tra due famiglie di ragionamento. Un ragionamento scientifico differisce da un ragionamento dialettico visto che il primo parte da premesse vere mentre il secondo si appoggia su ‘opinioni plausibili’ (ἐνδοξα). Quest'ultima espressione designa una ‘opinione’ (δόξα) che appare «accettabile a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti ed illustri» (Aristot. *Top.* I 1, 100b 21). L'opinione di un pugno di saggi che può avere un peso rilevante tanto da essere equiparata alle opinioni plausibili dalle quali in cambio sono escluse le opinioni paradossali, come “tutte le cose sono una” o “il movimento non esiste”.

È importante segnalare che questa lista di opinioni, che contano come ‘opinioni plausibili’, ha un ordine che va da un più ad un meno. Un'opinione che riceve il riconoscimento di tutti è ‘più plausibile’ che quella che lo ricevono dalla maggioranza dei saggi. Quest'ultime non contano come ‘opinioni plausibili’ ma in assenza di una ‘opinione plausibile’ di rango superiore. Questo è quello che, senza dubbio vuole dire lo stagirita quando introduce gradi di significato nella nozione di opinione plausibile, così recita il finale delle “Refutazioni Sofistiche”: «Ci eravamo dunque proposti di scoprire una certa capacità sillogistica, con la quale, messi di fronte alla formulazione di un problema, ci sia possibile discutere partendo dalle proposizioni, che risultano massimamente fondate sull'opinione (ἐνδοξότατος)» (Aristot. *SE* 34, 183a 37).

Il confronto dialettico sarà in principio una caccia alle premesse dialettiche. Chi domanda dovrà trovare le premesse in accordo con chi risponde, il quale trarrà le conclusioni contraddittorie con queste opinioni. Le premesse dialettiche possono essere interrogative o affermative, però iniziano sempre con l'essere interrogative, visto che colui che domanda interroga chi risponde. Una premessa dialettica può riposare su una tesi che assomiglia ad un'opinione plausibile, su una tesi che nega il contrario di un'opinione plausibile o su un'idea proposta da uno specialista in una scienza o tecnica (Aristot. *Top.* I 10). È per ordine di questo insieme di premesse e di sillogismi che bisogna introdurre la nozione di ‘luogo’ (τόπος) che paradossalmente i “Topici” non definiscono e alla quale devono il nome. Normalmente queste nozioni hanno un senso peggiorativo. La spiegazione di ciò si può trovare all'inizio dei “Topici”, dove si considera che le proposizioni topiche sono in un certo senso l'antitesi delle proposizioni scientifiche e che ciò che è topico di conseguenza non è scientifico (Gracia 1990: 13).

La ἐπιστήμη è per lo stagirita un tipo di ragionamento che lui denomina come ‘dimostrativo’. La dimostrazione consiste nella deduzione delle conclusioni implicite nei principi. Quando i principi che enunciano le premesse sono completamente evidenti, allora

otterremo una conoscenza scientifica. Da qui si deduce che il procedimento logico della scienza sia quello che il filosofo greco chiama *συλλογισμὸς ἀποδεικτικός*, nel quale a partire da premesse evidenti e certe si deducono conclusioni necessarie. Ci sono volte che le premesse non sono primi principi evidenti completamente ma solo opinioni ben fondate. Quindi la conoscenza che ne risulta non ha carattere ‘dimostrativo’ ma ‘deliberativo’ o ‘dialettico’. Il risultato della deliberazione o della dialettica non sono sentenze apodittiche ma solo opinioni ben fondate, quindi, topici. Le conseguenze che i topici possano dedursi mediante il metodo sillogistico non saranno mai certe ma solo probabili. Indubbiamente i topici possono essere utilizzati come premesse di sillogimi, però allora questi ultimi appartengono ad una modalità che già non è quella del sillogismo apodittico ma la propria di ciò che l’ellenico chiama *συλλογισμὸς διαλεκτικός*:

«Sillogismo (*συλλογισμός*) è propriamente un discorso (*λόγος*) in cui, posti alcuni elementi, risulta per necessità, attraverso gli elementi stabiliti, alcunché di differente da essi. Si ha così da un lato dimostrazione, quando il sillogismo è costituito e deriva da elementi veri e primi, oppure da elementi siffatti che assumano il principio della conoscenza che li riguarda attraverso certi elementi veri e primi. Dialettico è d’altro lato il sillogismo che conclude da elementi fondati sull’opinione. Elementi veri e primi sono inoltre quelli che traggono la loro credibilità non da altri elementi, ma da se stessi: di fronte ai principi delle scienze, non bisogna infatti cercare ulteriormente il perché, ed occorre invece che ogni principio sia per se stesso degno di fede. Fondati sull’opinione per contro sono gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti ed illustri» (Aristot. *Top.* I 1, 100a 25–b 23).

Il luogo comune è un tipo di sapere, un modo di ragionare, che anche se non dà certezze assolute, è molto utile, visto che fonte di conoscenze probabili. È una forma di *ὀρθὸς λόγος*. Il ragionamento topico è un sapere sul particolare:

«Una proposizione dialettica è così una domanda fondata sull’opinione o di tutti, o della grande maggioranza, o dei sapienti, e tra questi, o di tutti, o della grande maggioranza, o di quelli oltremodo noti. Negli ultimi casi per altro la domanda non dev’essere aberrante rispetto all’opinione generale: uno infatti può stabilire quello che sembra accettabile ai sapienti, purché ciò non sia contrario alle opinioni della grande maggioranza. Sono poi proposizioni dialettiche altresì le formulazioni simili a quelle fondate sull’opinione, come pure le contrarie —proposte in forma contraddittoria— a quelli che sembrano fondate sull’opinione, ed infine le opinioni che rispondono alle arti costituite. In effetti, se l’affermazione che i contrari sono oggetto di una medesima scienza sarà fondata sull’opinione, tale risulterà anche l’affermazione che i contrari sono oggetto di una medesima sensazione; analogamente, se l’affermazione che la grammatica è numericamente una sarà fondata sull’opinione, tale risulterà anche l’affermazione che l’arte di suonare il flauto è una sola, e per contro, affermando che vi sono parecchie grammatiche, si potrà dire altresì che vi sono parecchie arti di suonare il flauto. Tutte queste formulazioni invero risultano simili ed omogenee. Similmente poi, appariranno fondate sull’opinione anche le formulazioni contrarie —proposte in forma contraddittoria— a quelle fondate sull’opinione: se infatti il dire che bisogna far del bene agli amici è fondato sull’opinione, tale sarà anche il dire che non bisogna far loro del male. Contraria è l’affermazione che bisogna far del male agli amici, ed è proposta poi in modo contraddittorio, dicendosi che non bisogna far loro del male. Così pure, se si deve far del bene agli amici, non si deve farlo ai nemici. Anche quest’ultima formulazione fa parte di quelle contrarie, proposte in modo contraddittorio: contraria è infatti l’affermazione che si deve far del bene ai nemici. Lo stesso si dica per gli altri casi. Comparativamente, fondato sull’opinione apparirà poi anche il riferire il contrario all’oggetto contrario: ad esempio, se bisogna far del bene agli amici, bisogna allo stesso modo far del male ai nemici. In effetti, il far del bene agli amici può sembrare altresì contrario al far del male ai nemici: che poi anche secondo verità la cosa stia in questi termini o meno, si dirà nel trattato sui contrari. È evidente inoltre che tutte le opinioni rispondenti alle arti sono proposizioni dialettiche: uno infatti può sostenere ciò che sembra

accettabile alle persone esperte in tali campi, ad esempio formulando delle opinioni, riguardo agli argomenti della medicina, come farebbe il medico, e riguardo agli argomenti della geometria come farebbe il conoscitore di questa scienza. Similmente si dica per gli altri casi» (Aristot. *Top.* I 10, 104a 7–37).

Con questo testo si dimostrerebbe che gli argomenti dialettici per antonomasia sono quelli etici e gli artistici o tecnici. Tra loro si citano esplicitamente i medici. Gli argomenti della medicina sono dialettici e di conseguenza topici. La medicina è un sapere pratico. In quanto τέχνη, il suo sapere non è scientifico ma dialettico; o detto in un altro modo, non è ἐπιστήμη ma δόξα, con tutta l'incertezza e la relatività che questo comporta trattandosi non di una razionalità apodittica ma prevalentemente problematica. Per questo è necessario che si fondi su topici o luoghi comuni che regolano prudentemente come agire e come produrre (Gracia 1990: 16). Questo è quello che aveva fatto la medicina ippocratica nei suoi libri pratici dotando la medicina greca di topici adeguati (Gracia 1990: 20–26).

Questa mediazione dei topici arriva fino ai giorni nostri, visto che è un dato di fatto che «il medico non solo agisce nei casi in cui ha potuto provare la “specificità” e raggiungere la “certezza” ma deve intervenire comunque in tutti i casi, anche se si tratta di processi “non-specifici” dei quali non ha “certezza” ma solo “probabilità”. Si tratta della questione di decidere anche in condizioni d'incertezza, desiderando in più che queste decisioni siano più razionali possibile. Il medico si vede obbligato a fare queste cose continuamente nella sua pratica clinica. È interessante avvertire che qui “non danneggiare” non significa avere sicurezza o certezza della specie di morbo da trattare, delle cause del trattamento da adottare, ma significa prendere la decisione più razionale possibile, che significa optare per la decisione che concentra un maggior numero di probabilità» (Gracia 1990: 43).

Si cita spesso un passo della “Retorica” (II 26, 1403a 18) nel quale lo stagirita dice che ‘elemento’ e ‘luogo’ significano la stessa cosa, giacché «sono ciò in cui ricadono molti entimemi». Non senza ragione si pensa che sia sufficiente rimpiazzare ‘entimemi’ con ‘ragionamenti’ per avere una definizione di luogo degna dei “Topici”. Però questa definizione, che non è una, non restituisce il modo di costituzione dei luoghi nei “Topici”. In effetti non si tratta di raccogliere argomenti differenti in ragione dei caratteri che fanno parte di entrambi ed includerli per questo nello stesso luogo. Si tratta di trovare i mezzi di premesse per fare ragionamenti. Un luogo è una struttura argomentativa nella quale a partire da numerose premesse e numerosi ragionamenti si può arrivare ad una forma comune. La funzione di luogo è produrre premesse che possano proporzionare una conclusione data precedentemente e che è il tema di conversazione. Vediamo il primo esempio: «Uno di questi schemi consiste propriamente nell'esaminare se è stato formulato come accidente ciò che appartiene in qualche modo all'oggetto», dice che il colore è un accidente del bianco o che il fatto di essere un virtù è un accidente della giustizia, mentre il ‘colore’ è il genere di ‘bianco’ e ‘virtù’ è il genere di ‘giustizia’ (Aristot. *Top.* II 2, 109a 34).

La classificazione dei luoghi nei “Topici” si basa in una suddivisione che lo stagirita dà per esauriente:

«Gli elementi onde derivano i discorsi e quelli attorno a cui vertono i sillogismi sono per altro uguali di numero ed i medesimi. Per un verso infatti i discorsi sorgono dalle proposizioni; d'altro canto gli elementi attorno a cui vertono i sillogismi sono le formulazioni di un problema. Ogni proposizione, ed ogni formulazione di un problema, rivela d'altronde o un proprio, o un genere, o un accidente» (Aristot. *Top.* I 4, 101b 13).

La differenza specifica non deve costituire una classe a parte del genere visto che non può separarsi dal genere nel quale è inclusa. D'altro canto, il proprio si divide in due: il proprio nel senso più ampio e quella classe di proprio che esprime l'essere essenziale della cosa e che costituisce la definizione. Questo vuol dire che in ogni proposizione attributiva il predicato deve essere attribuito al soggetto sia come definizione —“l'uomo è un animale morale dotato di ragione”— sia come proprio —“l'uomo è l'unico animale che possiede la proprietà del riso”— sia come genere —“l'uomo è un animale”— sia come accidente —“l'uomo è bianco”. La tradizione chiama queste quattro nozioni —definizione, proprio, genere e accidente— i predicabili. Il carattere esauriente di questa lista si giustifica a sua volta per l'induzione e per il ragionamento (Aristot. *Top.* I 8, 103b 5). I luoghi si dividono in luoghi della definizione, luoghi del proprio, luoghi dell'accidente, luoghi di genere.

Il filosofo ellenico spiega nei “Topici” che la induzione ha la sua importanza nella dialettica, visto che è una delle garanzie del fatto che gli argomenti si costituiscano in rapporto con la definizione, il proprio, il genere e l'accidente (Aristot. *Top.* I 8, 103b 5). Ogni proposizione e problema dialettico si costituisce in questo modo.

I distinti luoghi sono utili alla dialettica, infatti essa necessita punti di appoggio quando mancano principi evidenti richiesti per la soluzione del problema. Da qui, la dialettica si appoggia anche sugli ἐνδοξα, i quali mettono a baluardo la fiducia nella ragione umana nelle opinioni di altri. In dialettica qualsiasi questione è legittima. È per questo che ci dobbiamo trovare in situazione di poter discutere su qualsiasi problema. Per tanto nell'elaborazione di un metodo la difficoltà maggiore consiste in ridurre la molteplicità dei problemi e degli argomenti ad un numero limitato.

La definizione è la sopiegazione essenziale della cosa e può rappresentarsi in una parola o in una frase intera. In realtà, la definizione è una specie di proprio, visto che il proprio è un attributo che non esprime l'essenza della cosa però le appartiene ed è estesa quanto essa. Il genere è l'attributo che appartiene essenzialmente alle cose della stessa specie. L'accidente è l'attributo che può darsi nel soggetto e che di conseguenza non è né definizione del proprio genere né genere (Aristot. *Top.* I 5, 102a 1–102b 25; Irwin 1988: § 32, 61–64 e § 41, 78–80). Sapere che intende il nostro autore per definizione è qualcosa che si spiega molto meglio se ci rifacciamo agli “Analitici Secondi” (II 3, 90b 30). Lo stagirita si chiede qui se la definizione è la stessa cosa che la dimostrazione. Quindi spiega che non c'è dimostrazione di quello per il quale esiste una definizione. La definizione lo è dell'essenza e della sostanza. In cambio, le dimostrazioni presuppongono e danno per certa l'essenza. Ogni dimostrazione dimostra qualcosa riguardo a qualcosa: che è o non è; nella definizione non si predica nulla di un'altra cosa differente. In modo tale che la definizione dichiara in modo non dimostrabile l'essenza. La definizione può addirittura essere il risultato di una dimostrazione. Queste osservazioni si riaffermano nei “Metafisici” (VII 4) (Irwin 1988: § 115, 213–215, § 117, 217–219 e § 141, 261–263) quando lo stagirita scriva che:

«hanno l'essenza soltanto quelle cose che sono enunciate mediante una definizione. E si ha una definizione non quando il nome e l'enunciazione stanno a significare la stessa cosa (in tal caso, infatti, tutte le enunciazioni sarebbero definizioni, giacché una qualsivoglia enunciazione può significare la stessa cosa di un nome, e quindi anche l'*Iliade* verrà ad essere una definizione), ma soltanto quando l'enunciazione ha per suo oggetto qualcosa di primario, vale a dire ciò che viene enunciato non mediante l'aggiunta di una cosa ad un'altra come predicato» (Aristot. *Metaph.* VII 4, 1030a 6–13).

Per proprio s'intende ciò che non indica l'essenza o la definizione e d'altro canto è

esclusivo di un oggetto e può scambiarsi con esso nella predicazione. L'esempio che appare nei "Topici" (I 5, 102a 18) è utile a chiarire: «è proprio dell'uomo essere capace di leggere e scrivere: quindi, se questo è uomo, è capace di leggere e scrivere, e, se è capace di leggere e scrivere, è uomo» (Irwin 1988: § 32, 61–64 e § 41, 78–80). Dentro di ciò che è proprio, lo stesso filosofo ellenico include le determinazioni accidentali che non sarebbero proprie per se stesse ma rispetto all'altro. Per tanto proprio per se stesso «è quello che viene stabilito rispetto a tutti gli oggetti, e separa l'oggetto in questione da ogni altra realtà» (Aristot. *Top.* v 1, 128b 34), per esempio, che l'uomo sia un animale mortale che può conoscere (Irwin 1988: § 32, 61–64).

«Il proprio rispetto ad un altro oggetto è quello che distingue l'oggetto in questione non da ogni realtà, ma da un qualche oggetto stabilito, così come il proprio dell'eccellenza rispetto al sapere consiste nel fatto, che la prima sorge naturalmente in parecchie parti dell'anima, mentre il secondo si presenta soltanto nella parte razionale dell'anima e spetta agli esseri che possiedono tale parte razionale» (Aristot. *Top.* v 1, 128b 35).

Nei "Metafisici" si chiama genere:

<<1> in un senso, per indicare la generazione continua delle cose che appartengono alla medesima specie, come, ad esempio, siamo soliti dire "fin quando ci sia il genere umano", volendo significare "fin quando continui la generazione degli uomini";

<2> in un altro senso, per indicare ciò da cui le altre cose ricevono l'esistenza, essendo esso il primo motore che le porta ad esistere; in questa accezione, infatti, si dice che alcuni sono Elleni per genere (o razza), altri sono Ioni, perché gli uni hanno come capostipite Elleno e gli altri Ione; e prendono il loro nome dal genitore maschio piuttosto che dalla materna materia (quantunque alcuni prendano il nome anche dal ramo materno, come, ad esempio, siamo soliti parlare dei discendenti di Pirra).

<3> Inoltre, nel senso che la superficie è il genere delle figure piane e il solido di quelle solide, giacché ciascuna figura geometrica è o questa particolare superficie o questo particolare solido; e in tal senso è genere ciò che fa da sostrato alle differenze.

<4> Inoltre, nel senso in cui nelle definizioni si pone il primo elemento costitutivo che viene affermato come parte dell'essenza di un oggetto, <giacché> è genere ciò le cui determinazioni qualitative sono chiamate differenze.

Dunque, il termine "genere" si usa in tutte queste accezioni, ossia o per indicare la generazione continua della stessa specie, o per indicare il primo motore che sia della stessa specie delle cose che esso muove, o per indicare la materia, giacché ciò che riceve la differenza e la qualità è il sostrato, che noi, appunto, chiamiamo materia» (Aristot. *Metaph.* v 28, 1024a 30–1024b 8).

Accidente e ciò che non è né definizione né proprio né genere, però si dà in un oggetto; e anche ciò che può o non può darsi in una stessa cosa. Per esempio, essere seduto può verificarsi o non verificarsi in una stessa cosa. Nei "Metafisici" l'accidente è un tema troppo vasto, però possono considerarsi almeno due accezioni. La prima di esse si riferisce all'accidente come «ciò che appartiene ad un oggetto e che viene attribuito a questo in modo conforme a verità, ma, tuttavia, non per necessità né per lo più, come, ad esempio, nel caso che un uomo, mentre sta scavando una fossa per piantarvi un albero, vi trovi un tesoro. Trovare il tesoro è un fatto accidentale per colui che scava la fossa, giacché una cosa non deriva necessariamente dall'altra né è necessariamente posteriore ad essa, né si verifica che chi sta piantando trovi il più delle volte un tesoro» (Aristot. *Metaph.* v 30, 1025a 15–19). In questo caso l'accidente si riferisce a ciò che è casuale, quindi, a quello che succede senza una causa determinata. In quanto alla seconda accezione, lo stagirita intende per accidente anche tutto quello che è inerente a qualcosa in quanto tale senza appartenere alla sua sostanza; per esempio, nel triangolo, il contenere due retti. E questi accidenti possono essere esterni, mentre nessuno degli altri può esserlo.

Ogni predicazione o problema dialettico è formato a partire da questi quattro elementi che ho appena spiegato. Ogni predicazione o problema indicano una definizione, un proprio, un genere o un accidente. E questo si conosce per induzione, visto che a partire dal genere, dal proprio e dall'accidente, eleviamo i casi particolari a universali (Irwin 1988: § 12, 29–30).

«Con quanto si è detto abbiamo dunque chiarito, come si sviluppi qualsiasi sillogismo, attraverso quanti termini e quante premesse si costituisca, come si comportino tra loro le premesse, ed inoltre, quale formulazione di un problema possa trovare in ogni figura una prova, come pure, quali siano le formulazioni cui possono applicarsi delle prove in un numero maggiore di figure, e quali siano quelle cui si applicano prove in un numero minore di figure.

Bisogna così dire a questo punto, in che modo potremo sempre avere a nostra disposizione dei sillogismi che si applichino al problema fissato, ed attraverso quale via potremo assumere i principi riguardanti ciascun oggetto: si può dire infatti, che non basta conoscere il modo di svilupparsi dei sillogismi, ma occorre altresì possedere la capacità di produrli» (Aristot. *An. Pr.* I 26–27, 46a 16–24).

«Da quanto abbiamo detto si è reso così evidente, da quali elementi si sviluppino le dimostrazioni, in che modo ciò avvenga, e quali nozioni occorra considerare riguardo ad ogni formulazione di un problema.

Dopo di ciò bisogna dire come sia possibile ricondurre i sillogismi alle figure enunciate in precedenza, dato che rimane ancora questo punto, per completare la nostra indagine. In effetti, se riusciremo a comprendere la formazione dei sillogismi, se acquisteremo la capacità di scoprirli, ed inoltre, se saremo in grado di risolvere nelle suddette figure i sillogismi già costituiti, risulterà allora condotto a termine quanto abbiamo stabilito inizialmente come nostro compito. Si verificherà nel contempo, attraverso ciò che diremo ora, un rinsaldarsi della precedente esposizione, e con maggior chiarezza si vedrà che le cose stanno proprio come si è detto: in realtà, tutto ciò che è vero deve trovarsi in accordo con se stesso, secondo ogni prospettiva» (Aristot. *An. Pr.* I 31–32, 46b 38–47a 9).

Questi testi presentano l'analitica come un insieme complesso e particolarmente coerente di competenze teoriche e pratiche insieme —o meglio, per parlare come il filosofo ellenico, produttive: conoscere i sillogismi ed essere capaci di trovare quelli che permettono di risolvere un problema dato. Il verbo ἀναλύειν significa concretamente 'disfare – decomporre'. Il nostro autore lo usa spesso per designare per esempio la decomposizione dei corpi fisici nei quattro elementi. Conosce allo steso modo dei geometri il 'metodo analitico', che in un passaggio dell'“Etica Nicomachea” descrive chiaramente come un trasloco regressivo che tende a considerare le condizioni di possibilità a partire dalla descrizione di un fine:

«Infatti chi delibera sembra ricercare ed analizzare nel modo suddetto, come nella costruzione di una figura (è evidente che non ogni problema è una deliberazione, ad esempio le ricerche matematiche, mentre ogni deliberazione è un problema); e ciò che è ultimo nell'analisi, è primo nella generazione» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 20–24).

Il metodo presentato dall'autore dei “Topici” mostra come acquisire per mezzo del dialogo comportamenti per risolvere un problema. I “Topici” articolano così i principi della dialettica. Proporzionandoci luoghi che permettano di argomentare a partire da ciò che è più vicino all'essenza del problema —definizione, genere, specie— ci stanno mostrando un “cammino attraverso il quale” ci si facilita l'accesso alla comprensione dei problemi a partire dalla deliberazione. Abbiamo visto come nel processo mediante il quale l'intelletto arriva all'intellezione dell'essenze —esposto nel capitolo finale degli “Analitici Secondi”— si identifica questo processo con la induzione che parte da percezioni sensibili. Abbiamo anche

considerato come nei “*Topici*” si afferma che l’indagine sui principi appartengono alla dialettica, posto che la questione di sapere se una formula, per esempio, ‘animale bipede’, è la definizione di un’essenza, per esempio dell’essenza dell’uomo, è un problema dialettico, che deve sottomettersi alla discussione tra due interlocutori e questa discussione è costituita da domande, risposte, refutazioni: tutto il contrario che una semplice intellesione.

Così, per esempio, discernere che cos’è la cosa migliore o preferibile nel campo pratico ci rimanda alla necessità di una ricerca sui criteri, sui luoghi di ciò che è buono e conveniente. Il senso di questo capitolo è stato quello di mostrare che è possibile trovare la deliberazione solo nel quadro di una topica, non nell’ambito di una verità dimostrata. Nei “*Topici*” si sviluppa ampiamente questa questione che nella “*Retorica*” completa e che sarà l’oggetto che mi propongo di sviluppare nei capitoli che seguono. La razionalità retorica non solo presenta numerosi tratti in comune con la dialettica, così come cercherò di chiarire nell’intermezzo di questo lavoro, ma piuttosto, e questa è la questione che affronterò nella seconda parte del mio studio —“*La retorica della deliberazione*”—, si iscrive pienamente nell’ambito della razionalità pratica.

Intermezzo Riflettendo sulla deliberazione

In my end is my beginning

T.S. Eliot, *East Coker*

La seconda parte di questo libro è dedicata all'analisi del genere deliberativo nella "Retorica" aristotelica, ed evidenzia non solo l'importante relazione tra dialettica e retorica, ma anche la relazione tra topica e retorica. Anche se questa seconda parte sarà incentrata sullo studio della deliberazione nella "Retorica", non si potrebbe iniziare una discussione sul genere deliberativo senza contare con una serie di concetti compresi precedentemente. Nella prima parte ho presentato il problema della deliberazione nell'ambito della filosofia aristotelica, indagando certi concetti chiave per l'interpretazione della "Retorica", opera nella quale possiamo trovare l'applicazione del genere deliberativo con tutte quelle caratteristiche che ho introdotto nel momento in cui ho descritto la teoria aristotelica della deliberazione e che risultano essenziali per la comprensione dell'azione umana. Ritornando, in questa seconda parte, sui concetti fondamentali della teoria aristotelica della deliberazione, questi ultimi acquisiranno più rilevanza, se possibile, per illustrare, in diversi contesti, il senso di tutte queste questioni nel panorama filosofico contemporaneo.

In un contesto filosofico come quello attuale, in cui la "riscoperta della filosofia pratica", viene sbandierata a destra e a manca, il tema della relazione tra la dialettica e la retorica con la filosofia e la politica recupera il suo vigore. È cosa risaputa che negli ultimi anni, autori di diversa tendenza, da ARENDT a STRAUSS, da GADAMER a HABERMAS, da RITTER a BUBNER e a MACINTYRE, hanno postulato un ritorno alla filosofia pratica aristotelica (Volpi 2005). Questo ritorno prevede necessariamente un recupero del pensiero del filosofo ellenico. D'altro canto, il proposito di questa seconda parte non sarà solo quello di presentare quei testi della "Retorica" nei quali lo stagirita pone il problema della deliberazione, ma soprattutto offrire altre prospettive d'interesse da cui partire per condurre il lettore ad una ricerca critica dei testi aristotelici. Considero che una presentazione di questi testi come se fossero pezzi da collezione destinati ad un antiquario risulterebbe obsoleta. Non si tratta solo di questo, però. Allo stesso tempo, rovistare nei rimasugli di un aristotelismo addormentato, di cui si fanno vanto molti esegeti contemporanei dello stagirita, mi sembra inutile. Essi cercano di difendere le proprie convinzioni, nella maggior parte dei casi rivali della modernità che rifiutano, appellandosi all'eredità intellettuale del filosofo ellenico. In questo senso, sono completamente d'accordo con la proposta difesa da uno dei nostri filosofi meno perplessi, suo malgrado: «Mandiamo al diavolo i neoaristotelici» (Muguerza 1995: 45).

La mia intenzione, in quest'intermezzo, è di dare importanza, a modo di ricapitolazione, ai concetti assimilati in precedenza, gli stessi di cui parlo nella prima parte di questo studio. Nei

primi capitoli ho mostrato la centralità della teoria aristotelica della deliberazione e la sua importanza per una migliore comprensione dell'azione. In merito a questo tema, che considero uno degli apporti più importanti dello studio che ho sviluppato fino ad ora, segnalerò solo alcuni aspetti, quelli che mi sembrano più rilevanti per comprendere il senso dell'analisi della deliberazione nel quadro della "Retorica" aristotelica, che svilupperò nella seconda parte.

1) Lo studio dell'"Etica Nicomachea", presentato nel primo capitolo, ci ha rivelato che, invece di parlare di *πρᾶξις* e *ποίησις* come fosse una dicotomia, sarebbe necessario considerarle come due livelli inseparabili e vicendevolmente influenti dell'attività umana. Per tanto, l'opposizione di *πρᾶξις* e *ποίησις* costituisce un'antinomia che non è assolutamente aristotelica, ma piuttosto appartiene alla nostra *forma mentis* (Nicolaci 1999: 161). L'azione comprende il dinamismo originale dal quale sorge tutta l'attività umana. Ciò implica, da una parte, il passaggio dal piano riflessivo e formale della filosofia al piano reale e realizzante dell'azione e, dall'altra parte, implica il riconoscimento che la dimensione morale è originariamente legata alla struttura costitutiva dell'azione, come segnala LÓPEZ ARANGUREN (1958: 174): «Ogni uomo [...] è per forza di cose un essere morale; morale nel senso della morale come struttura perché deve giustificare la sua vita, nella sua totalità e, atto per atto, in ognuna delle sue parti».

Come già evidenziato nel primo capitolo, l'"Etica Nicomachea" ci permette ricostruire la distinzione fondamentale tra *πρᾶξις* e *ποίησις*. Lo stagirita distingue tra la *πρᾶξις*, che trova il proprio senso in sé stessa, e la *ποίησις*, il cui senso risiede nel suo scopo: «il fine della produzione (*ποιήσεως*) è distinto da essa, però quello dell'azione (*πράξεως*) non può esserlo» (Aristot. EN VI 5, 1140b 6–7). La mentalità moderna, però, riduce ogni tipo di *πρᾶξις* a *ποίησις* e dall'insieme delle due cose deriva il nome 'pratica', che non è altro che un'applicazione strumentale della ragione teorica che costituisce la mentalità tecnologica. La differenza tra *πρᾶξις* e *ποίησις* viene spesso confusa nel momento in cui si identifica *τέλος* con 'fine'. Ciò che noi chiamiamo 'fine' e definiamo concretamente in rapporto con i mezzi per raggiungerlo non è altro che un mezzo superiore agli altri. La *πρᾶξις* si riferisce esclusivamente al senso del "da farsi", un senso che non si adatta a nessun tipo di formulazione di fini, giacché uno dei suoi primi compiti è scegliere una formula, concretizzare un desiderio di oggettivazione. Per tanto *τέλος* è 'senso', non 'fine'. Non ci sono mezzi e fini, ma entrambi sono mezzi strutturati a livelli differenti, giacché ogni fine si converte automaticamente in un mezzo per raggiungere un altro fine più lontano.

Così, in un passo complesso dell'"Etica Nicomachea" (III 3, 1112b 11–12), facendo riferimento alla deliberazione (*βούλευσις*), lo stagirita dice che non si delibera riguardo al fine, ma riguardo al mezzo da usare. La parola tradotta come 'fine' non è altro che la greca *τέλος*. Quello che si vuol dire con *τέλος* è quello che noi chiamiamo 'senso', parola che solo a livello metonimico può ridursi a 'fine', poiché questo ultimo è qualcosa che appare alla fine di una traiettoria, mentre il senso è ciò che ne ispira i momenti, spingendoci a scegliere un mezzo piuttosto che un altro, una strada invece di un'altra. Scegliamo i mezzi per arrivare ad una meta, però è necessario ancora domandarsi che senso ha questa meta tanto agognata, qual è il *τέλος* di questi fini. Tutto ciò che facciamo è diretto alla realizzazione di questo senso, in accordo con le aspirazioni che abbiamo nella vita. Il criterio che unisce tutto ciò che facciamo è il senso. A differenza dei fini e dei mezzi analizzabili, il senso non può concretizzarsi a parole poiché è esso stesso, inteso come attività, ciò che crea gli oggetti e le parole. L'etica della società moderna si trasforma, quindi, nel calcolo di mezzi e fini, termini altamente equivoci, giacché i fini di cui parliamo non sono altro che mezzi per raggiungere qualcosa che li trascende e che costituisce il senso della nostra vita, la vita che vogliamo realizzare.

2) Dallo studio realizzato nel secondo capitolo di questo lavoro, a proposito della verità pratica, si può dedurre che esiste anche una verità nell'ambito della contingenza. La specificità di questo tipo di verità, che si manifesta nell'azione, mette in risalto il fatto che la conoscenza è una forma di azione umana. Ogni riflessione, inclusa la riflessione sulla verità, si elabora a partire da un substrato di esperienza. Se è vero che ogni teoria pretende codificare ciò che verosimile, si dice di essa se è buona o cattiva, se è ben fatta o no. Una teoria è qualcosa che si fa e per fare in modo che essa sia buona ed utile, deve rivelarci un qualche tipo di verità.

Tutto ciò ci porta a cercare di chiarire il significato della *φαντασία* nei testi aristotelici del trattato "Sull'Anima". La *φαντασία* è fondamentale per la conoscenza umana ed è ciò che ci permette di aprirci allo spazio della deliberazione. Non captiamo essenze oggettive, ma oggetti che si relazionano con noi quando siamo alle prese con questa o quell'attività. Le nostre conoscenze sono ri-presentazioni, mai pure presentazioni delle cose. Quando menzioniamo qualcosa ne siamo sempre ed automaticamente complici. L'essenza delle cose percepita dipende dalla nostra prospettiva umana. Come disse VICO formulando la sua tesi del *factum et uerum conuertuntur*: l'essere umano può comprendere solo ciò che egli stesso ha fatto, tutto il resto è compreso solo dal suo Creatore.

3) Nel terzo capitolo ho approfondito lo studio della teoria aristotelica della deliberazione. Per chiarirne il senso e la rilevanza ho cercato di allontanarla dalla teoria del sillogismo pratico sottolineando che l'operazione di equiparare le due cose risulta essere piuttosto limitante. La logica è pura sintassi, puro calcolo, gioco sottomesso a delle regole. Per questo prescinde dalla semantica, in altre parole, dall'eventuale ambiguità dei concetti. Se la logica non partisse dall'assoluta univocità concettuale, sarebbe impossibile trarre delle conclusioni. Ciò che però nelle scienze naturali è necessario e fruttuoso, quando viene applicato alle scienze dello spirito stravolge la realtà e le sue conoscenze. Nell'imitazione delle scienze naturali, le scienze dello spirito riducono l'azione alla semplice condotta esterna ed osservabile.

Con il fine di superare il ridimensionamento della teoria aristotelica della deliberazione alla teoria del sillogismo pratico, così come l'ho presentata nella prima parte, considero che sia necessario esplorare la nozione di deliberazione nella "Retorica" aristotelica. Per tanto, il mio accostamento a questi testi, nella seconda parte, avrà come filo conduttore la discussione sviluppata nella prima parte. Questo accostamento alla "Retorica" dimostrerà che la teoria aristotelica della deliberazione non appella a processi logici, ma a processi fondamentalmente retorici. Il discorso umano ha i suoi limiti, non estranei all'essere temporaneo dell'uomo. D'altro canto, la deliberazione si configura in maniera tale da salvaguardare questi limiti.

La lingua è, per antonomasia il mezzo umano della comunicazione. Ci capiamo, d'altro canto, non grazie alle parole che usiamo, ma proprio a prescindere da esse. Come ha segnalato MUGUERZA, in maniera inappuntabile «il bene e la verità non ci sono stati donati o imposti dall'esterno, ma, per così dire, sono stati costruiti da noi stessi. Sono convenzioni accordate dai membri della comunità, però "convenzionale" non significa la stessa cosa che "arbitrario", ma piuttosto significa qualcosa che si è raggiunto per mezzo di un consenso razionale [...] e la conquista razionale di qualsiasi accordo —sempre provvisorio e flessibile— su ciò che bisogna ritenere buono e vero sarà fattibile attraverso il dialogo con altri uomini (dopotutto, l'"animale razionale" aristotelico —lo *ζῷον λόγον ἔχον*— non è altro che l'*homo loquens* [...], l'animale capace di parlare o, più esattamente, l'animale che —oltre ad essere capace di parlare— si dà il caso che non abbia altra scelta che farlo» (Muguerza 1995: 100–101).

Per tanto, un compito importante della retorica sarà presentarci le deviazioni di significato nel linguaggio e la sua dipendenza pragmatica, in modo da non farci cadere nelle trappole a cui

le costanti ipostasi della lingua parlata conducono. La logica ignora la realtà concreta e la temporalità, mentre la retorica ci fa comprendere che una valutazione dei fatti, li trascende. Il chiamato “genere giuridico” della retorica ci conduce allo studio dei fatti non per la sua mera apparenza, ma per il suo valore intenzionale. La cosa più importante per un giudice non è il fatto che un atto sia stato consumato, ma il perché lo sia stato. Il chiamato “genere deliberativo”, che si occupa delle decisioni future e che costituisce la base di ogni attività politica, non studia la verità o la falsità di qualcosa che ancora non è stato realizzato, ma se convenga o no realizzarlo.

Come avremo occasione di studiare, la comprensione retorica supera l’ambito del ragionamento logico e ci apre le porte alla dimensione topica della razionalità. Mentre la logica si occupa solo e strettamente di ciò che si dice, senza ammettere nel suo calcolo la personalità ed i motivi di chi parla, del contesto sociale e delle implicazioni interpretabili e non deducibili di ciò che viene detto, la retorica c’insegna a chiarire tutto quello che una situazione comunicativa, scientifica o no, porta con sé: “chi dice ciò?” “che cosa ci dice questo di colui che parla?” “che cosa rivela ciò che è stato detto pur senza dirlo?” “perché è stato detto?” “che immagine o opinione ha del suo interlocutore o lettore quando dice ciò?” “su che si basa dicendo ciò che dice?”.

Un’alternativa aristotelica alla teoria del sillogismo pratico si può trovare nella centralità della *φρόνησις*, la cui dimensione legata all’esperienza ci permette di avvicinarsi all’azione a partire dalle sue implicazioni in situazioni concrete, nelle quali acquista senso il domandarsi e riflettere sul senso della vita, sulla nostra storia e sulle esperienze di vita. Perché «la filosofia non è un mero sistema di comunicazione, ma un modo di concepire la nostra esperienza» (Conill 2006a: 101).

4) Per ultimo, nel quarto capitolo ho cercato di rendere espliciti i principi ermeneutici da cui parte questo studio sulla deliberazione. Ho dimostrato l’importanza della conoscenza dei principi pratici in relazione con alcuni testi aristotelici molto rilevanti per la comprensione dell’azione.

Da una parte, i passaggi studiati nel trattato “Dell’Interpretazione” (I, 16a 1–18 e 5, 17a 15–22) e quelli di “Metafisici” (VI 4 e IX 10) ci svelano, tra le altre cose, che il concetto di *λόγος* possiede una doppia vertente semantica, di conoscenza e di comunicazione, *ratio et oratio*, secondo le formulazioni degli autori latini. Si tratta di due vertenti perché entrambe le facoltà si implicano reciprocamente. La comunicazione è la vertente del pensiero umano, però la conoscenza umana si sviluppa e si arricchisce tramite la comunicazione con conoscenza. Se all’uomo mancasse questa dipendenza sarebbe una divinità e se gli mancasse la facoltà alla quale questa dipendenza dà accesso, sarebbe una bestia. La separazione della razionalità dal linguaggio oscura la nostra visione. Il pensiero aristotelico ha una dimensione prettamente dialogica, aperta al futuro, nella quale la deliberazione è resa possibile, così come illustra il capitolo 9 di “Dell’Interpretazione”.

D’altra parte, dall’esame del testo finale degli “Analitici Secondi” (II 19), dove si manifesta l’importante relazione tra *ἐπαγωγή* e *νοῦς*, si potrebbe concludere che il *νοῦς*, intimamente implicato nella *ἐπαγωγή*, ha come missione comprendere la propria pratica e quello che la condiziona. In altre parole, la conoscenza inizia dalla sensazione (*αἴσθησις*), dalla memoria (*μνήμη*) e dall’esperienza (*ἐμπειρία*). Tutte queste dimensioni contribuiscono ad incrementare la conoscenza. L’essere umano, però, comunica con gli altri, ed è proprio per questo che esiste il linguaggio (*λόγος*), senza il quale l’evoluzione della conoscenza e dell’agire sarebbero impossibili. Come afferma lo stagirita nella “Politica” (I 2, 1253a 27–29) «colui che non può vivere in

comunità (κοινωνεῖν), o non ha bisogno di nulla per il suo proprio sostentamento, non è membro della città (οὐθὲν μέρος πόλεως), ma piuttosto una bestia o una divinità (ἢ θηρίον ἢ θεός)». Né l'animale né la divinità ha λόγος. Ciò che manca nell'animale, risulta superfluo per la divinità, che è autosufficiente e non ha bisogno di ragionare, né ad alta né a bassa voce, per prendere delle decisioni. La funzione essenziale del λόγος è, quindi, la comunicazione e la deliberazione umana. Questo implica, secondo il filosofo ellenico, un vantaggio rispetto all'animale e una compensazione rispetto alla divinità. Inoltre, la scienza (ἐπιστήμη) e l'arte (τέχνη) ci aiutano a fare una cosa o l'altra e a farla per bene. L'esperienza e l'arte di usare il linguaggio ci aiutano a deliberare su ciò che dobbiamo fare e a farlo. Agire bene non è solo fare bene qualcosa, ma anche saper scegliere bene ciò che è buono e realizzarlo correttamente.

Se la forma di ragionare della scienza è studiata dalla logica, la forma di ragionare nell'etica e la prudenza sono oggetto della topica e della retorica. Nella seconda parte di questa ricerca mi occuperò di studiare i tratti fondamentali che presenta la caratterizzazione della retorica fatta dal filosofo ellenico. La retorica è stata considerata come l'arte di manipolare e d'ingannare e come una conoscenza strumentale. Ovviamente la natura dell'arte porta con sé la possibilità di giocare sporco e d'ingannare. Ogni arte, però, cerca di fare bene le cose, in primo luogo. Impariamo a fare qualcosa per farlo bene, però non sapremmo ciò che è fatto bene se non conoscessimo ciò che è fatto male, quindi come afferma l'"Etica Nicomachea" (III 2, 1112a 7–11) «scegliamo anche ciò che conosciamo bene essere buono, però diamo opinione su ciò che non conosciamo del tutto, e non sono gli stessi coloro che hanno reputazione di scegliere e opinare meglio, ma alcuni hanno reputazione di opinare piuttosto bene, anche se a causa di un vizio, non scelgono ciò che è dovuto». Però, chi impone la scelta di ciò che si fa e la scelta di ciò che è fatto bene o male?

In questo senso possiamo accertarci, come dimostrerò ricorrendo ai testi della "Retorica" aristotelica, che la retorica non è solo l'arte di usare il linguaggio e le parole. La retorica è soprattutto l'arte di ragionare e parlare in maniera da farci arrivare a decisioni giuste. Solo chi domina quest'arte è in grado di percepire le intenzioni d'inganno e di difendersi contro le trappole del linguaggio. Per tanto, anche se la retorica fosse l'arte di ingannare, sarebbe necessaria una minima conoscenza della retorica per evitare l'inganno. La retorica, però, trascende questa strumentalizzazione per convertirsi in un'alleata dell'etica. La retorica, "cittadina dei mondi", è così un'arte a doppia valenza. Unisce l'abilità alla prudenza all'aiuto nel momento di deliberare sulla scelta e l'uso di strumenti adatti. È, allo stesso tempo, arte del dire e del parlare. Come arte del dire ci aiuta ad usare il linguaggio come strumento in una maniera adatta e gradevole. Come arte del parlare ci aiuta ad eleggere ciò che diremo per dare espressività alle nostre intenzioni e coordinarle con quelle degli altri.

Per finire, in quest'intermezzo, ho cercato di rendere esplicita la connessione tra le due parti del mio studio. Nelle conclusioni ritornerò ancora una volta su questi temi per considerare, da una prospettiva più ampia, gli apporti complessivi della ricerca.

Seconda parte
La retorica della deliberazione

Ἦ τιν' ἄγλωσσον μέν, ἦτορ δ' ἄλκιμον, λάθρα κατέξει
ἐν λυγρῷ νείκει· μέγιστον δ' αἰόλῳ ψεύδει γέρας ἀντέταται

Pind. *Nem.* VIII 24–25

τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὥς ἰδίαν
ἔχοντες φρόνησιν

Heracl. fr. 2 DK

ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι

Aristot. *Int.* 9, 19a 7

LA SEÑORA— *¿Qué tufé tiene la cocinera! ¿Pues no me ha dicho que ella o
yo estábamos de más en la casa?*

EL SEÑOR— *¿Y en qué habéis quedado?*

J. Xaudaró

5. Retorica, dialettica e filosofia

Nec uero a dialecticis modo sit instructus sed habeat omnis philosophia notos ac tractatos locos. Nihil enim de religione nihil de more nihil de pietate nihil de caritate patriæ nihil de bonis rebus aut malis nihil de uirtutibus aut uitis [...] quæ sæpe cadunt in causas et ieiunius aguntur [...] Volo enim prius habeat orator rem de qua dicat dignam auribus eruditis, quam cogitet quibus uerbis quidque dicat aut quo modo. Quem etiam, quo grandior sit et quodam modo excelsior [...] ne physicorum quidem esse ignarum uolo [...] Cumque illa diuina cognouerit, nolo ignoret ne hæc quidem humana. ius ciuile teneat quo egent causæ forenses cotidie. quid est enim turpius quam legitimarum et ciuiliū controuersiarum patrocinia suscipere, cum sis legum et ciuilis iuris ignarus? cognoscat etiam rerum gestarum et memoriæ ueteris ordinem, maxime scilicet nostræ ciuitatis sed etiam imperiosorum populorum et regum illustrium [...] commemoratio autem antiquitatis exemplorumque prolatio summa cum delectatione et auctoritatem orationi affert et fidem

Cic. Or. 118–120

Itaque cum duo sint genera orationis, altera perpetua, quæ rhetorice dicitur, altera concisa, quæ dialectice, quas quidem Zenon adeo coniunxit ut hanc compressæ in pugnum manus, illam explicatæ diceret similem, etiam disputatrix uirtus erit: adeo de hac, quæ speciosior atque apertior tanto est, nihil dubitabitur

Quint. 2,20,7

In questo capitolo esaminerò l'importanza della deliberazione nei capitoli introduttivi della "Retorica" (I 1–3). A continuazione vengono presentate le problematiche fondamentali che si affronteranno in questa parte.

In primo luogo, giustificherò, da una parte, la relazione della retorica con la dialettica e attraverso quest'ultima con la filosofia e, dall'altra, la sua relazione con la politica.

In secondo luogo, considererò, inoltre, la relazione tra la retorica e la sofistica, di fatto è proprio la polemica tra PLATONE e ARISTOTELE in relazione alla sofistica a costituire la base della trasformazione aristotelica della retorica sofistica in una retorica filosofico–morale che, di fronte all'aporematicità della filosofia, apre la strada ad un modo superiore di razionalità, nel quale esiste possibilità reale di comunicazione che favorisce l'accesso ad un'autentica libertà di poter discernere su quelle questioni nelle quali non è valido il conoscenza scientifico.

In terzo luogo, chiarirò il significato del termine τέχνη e la considerazione artistica della retorica, visto che è proprio la retorica come τέχνη, da intendersi, quest'ultima, come euristica più che come metodologia, a permettere di 'aprire la strada' (ὁδωποιεῖν), e grazie alla quale è

possibile fare teorie su ciò che può venire presentato in modo diverso, su tutto ciò su cui si può deliberare.

In quarto luogo, abborderò la centralità del concetto di *καίρος* nella “Retorica” aristotelica, dal momento che è proprio questo concetto a fornirci le basi euristiche per giudicare quello che è giusto e quello che è conveniente, a seconda delle circostanze nelle quali viene decisa l’azione.

In quinto luogo, giustificherò il trattamento della nozione di deliberazione in relazione ai tre topici aristotelici — *ἦθος*, *πάθος* e *λόγος* — nell’“Etica Nicomachea”, nella “Retorica” e “Politica” di Aristotele. Questi tre concetti sono le *πίστεις*, condizioni includibili per qualsiasi discorso, che costituiscono il corpo esperienziale attraverso il quale è possibile la relazione dialogica. Solo da qui si può comprendere la dinamica e creativa interrelazione che si stabilisce tra questi tre topici.

In sesto ed ultimo luogo, si considera l’importanza, per la retorica filosofico–morale, di una topica come quella presente nello studio della deliberazione della “Retorica” aristotelica.

1. Dalla dialettica alla retorica

Secondo QUINTILIANO (2,20,7), l’eleata ZENONE differenziava la dialettica dalla retorica, rendendo evidente che, se la prima era il pugno chiuso, la seconda era la mano aperta. Oppure, in modo più preciso, che la dialettica era una *oratio concisa* mentre la retorica era *oratio perpetua*. Dicendo questo, sottolineava il fatto che non si può incasellare la trasmissione della vita, delle conoscenze e delle passioni profonde e sagge, in frammenti di tempo previamente prefissati e sottoposti all’autoritario governo dell’individuo.

Tuttavia, il territorio comune della retorica e della dialettica è l’argomentazione. In ARISTOTELE è possibile identificare, da un lato, il campo dell’argomentazione a partire dalla forma retorica dell’argomentazione, vale a dire, a partire da una considerazione ampia della retorica in correlazione con la dialettica formalizzata nei “Topici”. Dall’altro lato, la sua teoria retorica include il riferimento alla dialettica, difatti la retorica è una parte (*μῦριόν*) della dialettica e ad essa somigliante (*ὁμοίωμα*), come lui stesso afferma (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 30–33). Secondo DIOGENES LAERZIO (VIII 57, IX 25), lo stagirita avrebbe detto nel “Sofista” che è stato ZENONE ad inventare la dialettica ed EMPEDOCLE la retorica. La notizia di DIOGENES LAERZIO rende evidente, tra le altre cose, l’esistenza di una relazione di simmetria tra retorica e dialettica. Effettivamente la retorica mantiene una relazione molto particolare con la dialettica. Non ha la stessa relazione che hanno le altre scienze particolari, infatti non è una scienza particolare. La retorica non si riferisce ad un genere particolare della realtà. Non dispone di un metodo proprio, come le altre scienze, ma utilizza il metodo dialettico. Se ammettiamo, come VIANO, che la dialettica si riferisce alle idee, mentre la retorica si riferisce ai fatti, alle situazioni, ne consegue che «la retorica legittima si configura come la capacità naturale di far valere sul piano dei fatti le definizioni dimostrate dalla dialettica» (Viano 1967: 380). Questa, per l’appunto, è la posizione platonica esposta nel “Fedro”, nel quale la retorica si trova subordinata alla dialettica.

La retorica aristotelica è *ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ*. L’analogia tra le due non si riferisce tanto al contenuto o allo scopo delle due discipline, ma alla forma ed al metodo. La “Retorica” (I 1, 1354a 4–6) dimostra che, tanto nel gioco dialettico come in quello retorico, «tutti partecipano in qualche modo alle due, premesso che, fino ad un certo limite (*μέχρι τινός*), tutti si sforzano di scoprire e sostenere un argomento (*ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον*) e, allo

stesso modo, di difendersi e accusare (ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν)». L'analogia tra le due presuppone che la retorica si configuri anche come τέχνη, capace di segnalare un limite entro il quale si muove. Come afferma la "Retorica" (I 2, 1355b 31–34), il sapere della retorica e quello della dialettica condividono la condizione di non disporre di principi propri: «La retorica è in grado di scorgere ciò che è convincente (τὸ πιθάνον), per così dire, sulla cosa data. Per questo diciamo che essa non possiede la capacità di essere un'arte (ἔχειν τὸ τεχνικόν) nell'ambito di un qualche determinato genere particolare (οὐ περί τι γένος ἴδιον ἄφορισμένον)».

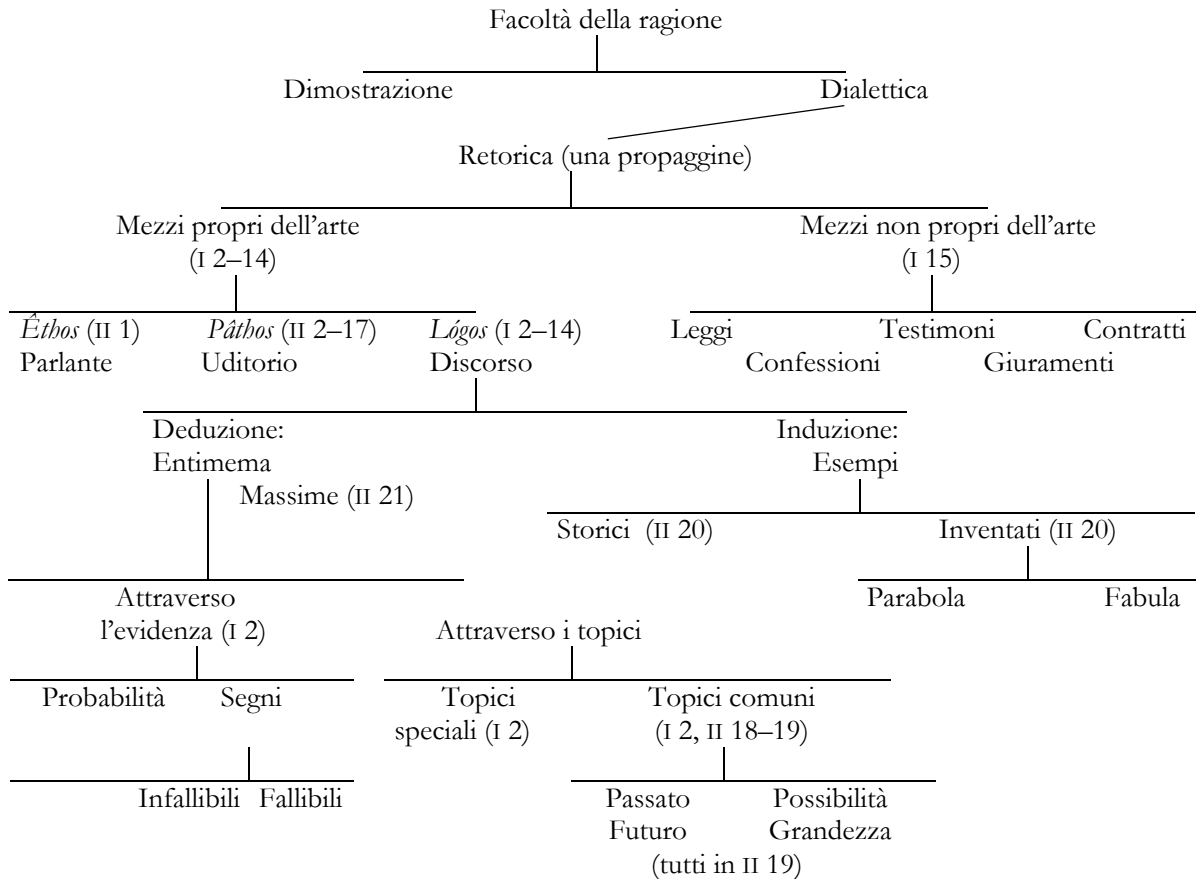


Figura 2. Mezzi di credibilità nella "Retorica" (Kennedy 1980a: 60)

Nella concezione aristotelica distacca, da un lato, la stretta relazione della retorica con la dialettica e attraverso quest'ultima, con la filosofia e, dall'altro, con la politica. La retorica, in questo modo, costituisce una particolare forma di razionalità (Berti 1994: 133). Proprio come aveva fatto PLATONE nel "Fedro" anche ARISTOTELE riconosce alla retorica basata nella dialettica, il carattere di τέχνη. Sostituisce la retorica praticata da ISOCRATE, di tipo gorgiano, con una retorica basata sulla dialettica e relazionata alla politica.

Proprio come segnala BERTI (1994: 136), lo stretto parallelismo tra l'inizio del trattato aristotelico sulla retorica (Aristot. *Rhet.* I 1) e l'inizio del trattato sulla dialettica (Aristot. *Top.* I 1–2) rende evidente l'"analogia strutturale" che ne risulta da entrambe le discipline. La retorica e la dialettica dispongono dello stesso modo di argomentazione, applicato a situazioni diverse ed a contenuti differenti. Il parallelismo tra i due trattati si deve alla presentazione delle rispettive discipline come metodi (Aristot. *Top.* I 1, 100a 18: μέθοδος; *Rhet.* I 1, 1354a 8: ὁδός) per fare con arte (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 11: τέχνη; *Top.* IX 11, 172a 35: ἐντέχνως) quello che

la maggior parte delle discipline fa senza arte. Da un punto di vista retorico, la τέχνη consiste, fondamentalmente, nel saper utilizzare bene i ‘mezzi di credibilità’ (πίσταις), mentre da un punto di vista dialettico, la stessa consiste nell’usare bene le ‘argomentazioni’ (συλλογισμοί). Nel riconoscere che «la credibilità è un tipo di dimostrazione (ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξις τις)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 4–5), quello che fa il filosofo ellenico è riaffermare il parallelismo tra retorica e dialettica.

L’“analogia strutturale” che unisce retorica e dialettica potrebbe anche estendersi alla filosofia, proprio come afferma l’autore della “Retorica” (I 1, 1355a 14–18), infatti «è proprio della medesima facoltà scorgere sia il vero (τό [...] ἀληθές) che ciò che è simile al vero (τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ), e al tempo stesso gli uomini sono sufficientemente in rapporto col vero (πρὸς τὸ ἀληθές) e il più delle volte conseguono la verità. Per questo, l’essere nella condizione di <ben> mirare (στοχαστικῶς ἔχειν) rispetto alle opinioni notevoli (τὰ ἔνδοξα) è proprio di chi si trova in una condizione simile anche rispetto alla verità (πρὸς τὴν ἀλήθειαν)». In questa maniera si afferma, da un parte, l’analogia tra la capacità di riconoscere il vero — propria della filosofia — e la capacità di riconoscere il verosimile — propria della retorica — e, dall’altra, la disposizione a discernere sul plausibile, propria della dialettica.

Quest’“analogia strutturale” tra retorica e dialettica si osserva anche nei motivi per cui, secondo lo stagirita, la retorica risulta utile (χρήσιμος). In prima istanza, «la retorica è utile per il fatto che le cose vere e le cose giuste sono per natura superiori alle loro contrarie» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 21–24). Risulta evidente la analogia tra quest’utilità e la prima delle utilità della dialettica, che risulta utile «per esercizio (πρὸς γυμνασίαν)» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 28–30). In seconda istanza, la retorica è utile in quanto molte volte non serve ricorrere a «la scienza più esatta» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 24–25), adatta solo alla docenza, ma è necessario ricorrere a nozioni comuni (διὰ τῶν κοινῶν). La seconda utilità della dialettica si riferisce alle conversazioni, nelle quali si parte da «le opinioni della gran massa degli uomini» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 31). In terza istanza, la retorica è utile in quanto è «essere in grado di convincere delle cose contrarie» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 29–30). Questo avviene per due ragioni: «perché non sfugga come stanno e perché, se un altro fa uso dei ragionamenti in modo non giusto, noi stessi siamo capaci di risolverli» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 32–33). Solo la dialettica e la retorica sono capaci di argomentare sui casi contrari. Questo corrisponde perfettamente alla terza utilità della dialettica, quella relativa a «le scienze connesse alla filosofia (τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας)» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 34), infatti «potendo sollevare delle difficoltà riguardo ad entrambi gli aspetti della questione, scorgeremo più facilmente in ogni oggetto il vero ed il falso» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 35–36). Il metodo della dialettica consiste nel confrontare dottrine superiori a partire da un tema qualsiasi, per fare venir fuori da questo confronto una tesi verosimile che proverà la sua validità per la sua capacità di ottenere il maggior accordo/consenso. Questo metodo corrisponde con la terza utilità della dialettica, segnalata dallo stagirita nei “Topici” e consiste nello «sviluppare una difficoltà in entrambi i sensi (διαπορῆσαι πρὸς ἀμφοτέρω)» al fine di discernere più facilmente tra il vero e il falso. Come afferma BERTI (1980: 342), questo è il metodo utilizzato al principio di “Sull’anima”, i “Fisici” ed i “Metafisici”. Il fine dello stagirita è, pertanto, quello di arrivare a una ἀπορία o ἀπόρημα, a una specie di «uguaglianza di ragionamenti contrari» (Aristot. *Top.* VI 6, 145b 2). A questo proposito, l’elleno afferma che è necessario agire «revisionando per prima cosa le opinioni degli altri: infatti, le dimostrazioni (ἀποδείξεις) delle <tesi> contrarie sono <tante altre> difficoltà per i rispettivi contrari» (Aristot. *Cal.* I 10, 279b 5–7). In quarta istanza, la retorica è utile in quanto il saper usarla con giustizia può portare grandi vantaggi, mentre «colui che usa ingiustamente questa facoltà della parola (τοιαύτη δύναμις τῶν λόγων)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355b 3–4) può causare grandi danni. Qui l’analogia con la quarta utilità della dialettica si rende palese nel fatto che la dialettica «è utile rispetto ai primi tra gli elementi

riguardanti ciascuna scienza (πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην)» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 36–37), infatti la dialettica, «essendo impiegata nell'indagine, esse indirizza verso i principî di tutte le scienze (πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει)» (Aristot. *Top.* I 2, 101b 3–4).

L'ultima delle ragioni dell'analogia tra dialettica e retorica è relazionata alla distinzione che solo poco più avanti traccia lo stagirita tra 'facoltà' (δύναμις) e 'intenzione' (προαίρεσις): «Oltre a questo, <è evidente> che è proprio della medesima <arte> lo scorgere sia ciò che è convincente, sia ciò che sembra essere convincente (τὸ φαινόμενον πιθανόν), come pure nel caso della dialettica <lo scorgere> sia un sillogismo (συλλογισμόν) che un sillogismo apparente (φαινόμενον συλλογισμόν). Ché, la sofistica non consiste in una facoltà (ἐν τῇ δυνάμει), bensì in una scelta deliberata (ἐν τῇ προαιρέσει), tranne che qui sarà oratore tanto chi <parla> secondo la scienza (κατὰ τὴν ἐπιστήμην) quanto chi <parla> secondo la scelta deliberata (κατὰ τὴν προαίρεσιν), mentre là un sofista <parla> secondo la scelta deliberata (κατὰ τὴν προαίρεσιν), invece un dialettico <parla> non secondo la scelta deliberata (οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν), bensì secondo la facoltà (κατὰ τὴν δύναμιν)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355b 15–22).

Capacità	Buona scelta	Cattiva scelta
Cognoscitiva	FILOSOFIA (sapienza reale)	SOFISTICA (sapienza apparente)
Argomentativa	DIALETTICA (argomentazione autentica)	ERISTICA (argomentazione apparente)
Retorica	RETORICA BUONA (credibilità autentica)	RETORICA NOCIVA (credibilità apparente)

Figura 3. Retorica, dialettica e filosofia (Berti 1994: 140)

Colui che possiede la capacità di distinguere tra il sillogismo e il sillogismo apparente è il dialettico. Colui che sceglie di utilizzare il sillogismo apparente invece del sillogismo autentico, non è il dialettico ma il sofista. Colui che possiede la capacità di distinguere tra quello che è convincente e quello che sembra essere convincente è l'oratore, ma lo è anche colui che sceglie di utilizzare quello che sembra essere convincente al posto di ciò che è convincente. Tutto questo implica che, mentre da un punto di vista morale la dialettica può essere solo buona, la retorica può essere tanto buona come anche nociva. Questa distinzione tra quello che è convincente e quello che sembra essere convincente è analoga a quella che si stabilisce all'inizio dei "Topici" (I 1, 100a 25–101a 4) tra il sillogismo dimostrativo —che parte da cose vere e primordiali—, il sillogismo dialettico —che parte dalle ἔνδοξα— e il sillogismo eristico o sofistico —che parte dalle ἔνδοξα apparenti o da un sillogismo apparente, vale a dire, un sillogismo che sembra funzionare come sillogismo, ma che in realtà non lo è.

I "Metafisici" (IV 2, 1004b 18–26) considerano che la filosofia si differenzia dalla dialettica per «il diverso grado del suo potere (τρόπος τῆς δυνάμεως)» e dalla sofistica per «il tipo di vita scelto (τοῦ βίου προαίρεσις)», in altre parole, per la scelta morale, e precisano che la capacità della dialettica è saggiativa (πειραστική), vale a dire, puramente argomentativa, mentre quella della filosofia è puramente cognoscitiva (γνωριστική), e che la scelta della sofistica «si presenta come sapienza (φαινομένη μόνον σοφία)», mentre che quella della

filosofia «è una sapienza reale (οὐσα)».

Insieme alla “analogia strutturale” tra retorica e dialettica, proprio come compare in *Rhetorica* I 1, il filosofo ellenico segnala in *Rhetorica* I 2 l'identità tra retorica e politica. In tale capitolo egli divide i mezzi della credibilità (πίσταις) in due grandi categorie: quelli ‘estranei all'arte’ (ἄτεχνοι), che non sono costruiti dall'oratore: testimoni, confessioni sotto tortura, documenti e simili, e i mezzi ‘propri dell'arte’ (ἐντεχνοι), che dipendono dall'abilità dell'oratore e che si dividono in tre specie, relazionate al ἦθος, al πάθος e al λόγος. A partire da questa classificazione, afferma lo stagirita che:

«poiché i mezzi di credibilità (πίσταις) sono dovuti a questi <fattori>, è evidente che è possibile assumerli tutti se si è in grado di argomentare sillogisticamente e di scorgere (συλλογίσασθαι [...] καὶ [...] θεωρῆσαι), per ciò che riguarda i caratteri e per ciò che riguarda le virtù e, terzo, per ciò che riguarda le passioni, che cos'è ciascuna delle passioni e quale la sua qualità, e da quali cose si ingenera e in che modo. Per cui avviene che la retorica sia qualcosa che cresce (παραφυῆς τι) come accanto alla dialettica e che sia propria di quella trattazione che ha per oggetto le passioni, trattazione che è giusto chiamare politica. Perciò la retorica si riveste anche della forma della politica (ὑποδύεται ὑπὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς) e <si rivestono di questa forma> pure coloro che di essa contraffanno alcuni aspetti per mancanza di cultura, altri per millanteria, altri ancora anche per altre cause umane. Ché, <la retorica> ha qualche parte della dialettica e una somiglianza <con essa> (μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα), come abbiamo detto iniziando <la trattazione>. Infatti, né l'una né l'altra di esse è scienza di come stiano le cose nell'ambito di nessun genere determinato, ma si tratta di certe facoltà di fornire discorsi (δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 20–33).

Partendo dalla triplice classificazione dei mezzi di credibilità propri dell'arte —quelli costituiti mediante sillogismo, quelli che offrono una conoscenza teorica sui caratteri e sulle passioni— il nostro autore afferma il parallelismo con la dialettica, con l'etica e la politica, e con la retorica. I mezzi di credibilità si elaborano su argomenti che non sono necessari e, per tanto, sui quali è possibile deliberare. La deliberazione si trasforma di conseguenza nell'elemento più caratteristico della retorica. La dialettica e la retorica condividono i mezzi di credibilità, però la retorica si differenzia dalla dialettica per il fatto di avere come oggetto ciò su cui si delibera (Viano 1967: 390).

Mentre possiamo considerare l'analogia tra dialettica e retorica come una “analogia strutturale”, come dice qui lo stagirita, considerando la retorica come ‘una propaggine (παραφυῆς τι) della dialettica’, ‘una parte della dialettica e un suo simile’ (μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα), succede che la retorica diventa anche come ‘una propaggine’ (παραφυῆς τι) della politica e, anche se la relazione tra politica e retorica presuppone un'identità parziale di contenuto, la retorica ‘si riveste anch'essa con la forma della politica’ (ὑποδύεται ὑπὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς), come osserva BERTI (1994: 142) con giusta causa. Questa forma adotta differenti modalità nelle relazioni tra la retorica e la politica e tra dialettica, sofistica e filosofia.

La “Retorica” (I 2, 1356a 34–b 27) riprende la questione delle relazioni tra retorica e dialettica per stabilire l'analogia tra i due tipi fondamentali di argomentazione retorica, vale a dire, l'entimema e l'esempio, e i due tipi fondamentali di argomentazione dialettica, quali il sillogismo e l'induzione rispettivamente, aggiungendo l'analogia tra l'entimema apparente e il sillogismo apparente. A partire da questa analogia, conclude la “Retorica” che la deliberazione è propria della retorica, nel momento in cui segnala che è proprio nell'ambito di «quelle materie su cui deliberiamo (περὶ τε τοιούτων περὶ ὧν βουλευόμεθα) e per le quali non disponiamo di arti specifiche (καὶ τέχνας μὴ ἔχομεν)» (I 2, 1357a 1–2) dove si radica la

specificità della retorica. La retorica si applica a quelle cose che possono esistere in un altro modo (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν). Come scrive immediatamente dopo: «deliberiamo (βουλευόμεθα) su ciò che sembra possa risolversi in ambedue i modi (περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέρως), giacché nessuno da consigli su quello che lui steso considera che è impossibile che sia stato o che sarà o che sia di una forma diversa (περὶ γὰρ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἢ γενέσθαι ἢ ἔσεσθαι ἢ ἔχειν οὐδεὶς), infatti non vi è nulla da fare in questi casi» (I 2, 1357a 5–7).

<i>realtà–modello</i>	FILOSOFIA	POLITICA
<i>forma buona</i>	DIALETTICA	RETORICA BUONA
<i>forma nociva</i>	SOFISTICA	RETORICA NOCIVA

Figura 4. Retorica, dialettica e politica (Berti 1994: 143)

La politica è una scienza architettonica, ma non è una scienza esatta. Il politico non può costruire una società regolata dal λόγος ma, proprio come dimostra l'analogia della retorica con la politica, è il λόγος a costituire l'attività più elevata dell'uomo, la quale viene praticata mediante la deliberazione. L'ambito della retorica non è quello degli eventi naturali e necessari, nei quali la credibilità non è necessaria. Il suo ambito specifico è quello del possibile, dove la deliberazione umana si configura come fattore essenziale (Viano 1967: 399). La retorica deliberativa, che si occupa dei mezzi che portano alla finalità (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 21), ha una considerevole importanza nella gestazione della retorica aristotelica, come dimostrato nella parte dedicata allo studio della deliberazione nella "Retorica" (I 4–8). Secondo VIANO (1967: 408), l'analisi della deliberazione nella "Retorica" possiede un trattamento organico, unitario e risponde ad un progetto globale che effettivamente potrebbe corrispondere all'opera aristotelica che appare nel catalogo di DIOGENES LAERZIO con il titolo *Περὶ συμβουλίας*.

Nel capitolo finale delle "Confutazioni Sofistiche" lo stagirita ci offre una ricostruzione della storia della retorica. Si tratta di un paragone tra la storia della retorica e quella della dialettica. L'autore in questo testo afferma che tradizionalmente la retorica è stata oggetto di vari studi teorici e che ha avuto uno sviluppo proprio, cosa che non è avvenuta con la teoria della dialettica. Dice ARISTOTELE:

«ciò per l'appunto si è verificato altresì per gli argomenti retorici e per quasi tutte le altre tecniche. In realtà, coloro che hanno scoperto i principi hanno fatto progressi davvero scarsi; i nostri contemporanei famosi, invece, dopo di aver raccolto quasi ereditariamente le loro conoscenze da molti altri, che avevano fatto avanzare gradualmente queste arti, le hanno elaborate nella forma attuale. Così, nel campo dei discorsi retorici, Tisia è venuto dopo i primi, Trasimaco dopo Tisia, Teodoro dopo Trasimaco, e molti altri hanno aggiunto numerosi sviluppi parziali. Per tale ragione, non vi è da meravigliarsi se la suddetta tecnica ha raggiunto una notevole estensione. Riguardo alla nostra opera, invece, non soltanto non si può dire che in parte fosse già compiutamente elaborata, ed in parte no, ma si adeva addirittura affermare che non sussisteva affatto nulla di simile. In effetti, l'insegnamento impartito dai professionisti, che si dedicavano agli argomenti (λόγους) eristici, era in certo modo simile a quanto aveva stabilito nella sua arte (πραγματεία) Gorgia. Tra costoro, invero, alcuni facevano imparare a memoria dei argomenti (λόγους) retorici, altri dei argomenti (λόγους) destinati alle interrogazioni, scegliendo, gli uni e gli altri, degli argomenti (τοὺς ἀλλήλων λόγους) su cui ritenevano dovessero ricadere con la massima frequenza le discussioni di due interlocutori. Per tale ragione, l'insegnamento impartito ai loro scolari risultava rapido, ma privo di tecnica (ἄτεχνος). In realtà, essi fornivano non già la tecnica, bensì i prodotti della tecnica, pensando così di ammaestrare, e comportandosi come un individuo,

che sostenesse di trasmettere la scienza di non aver male ai piedi, ed in seguito, senza insegnare né la tecnica del calzolaio (σκυτοτομικήν) né come sia possibile procurarsi gli strumenti in vista di tale scopo, fornisse invece una ricca scelta di calzature di ogni tipo. Costui infatti verrebbe incontro ad un bisogno (πρὸς τὴν χρείαν), ma non trasmetterebbe una tecnica (τέχνην)» (Aristot. *SE* 34, 183b 26–184a 8).

Nella prima parte di questo testo (183b 31–33), il filosofo ellenico ricorda i nomi dei teorici più antichi della retorica: i precursori (τούς πρώτους), TISIA, TRASIMACO, TEODORO e molti altri (πολλοί). Nella seconda parte, passa a discutere de «l'insegnamento impartito dai professionisti, che si dedicavano alle discussioni eristiche» (183b 36–37), vale a dire, ai tempi degli inizi della dialettica, della quale si dice che fosse più o meno simile (ὁμοία) allo studio (πραγματεία) di GORGIA. In questo punto ARISTOTELE considera simili le caratteristiche proprie dell'insegnamento di GORGIA e le caratteristiche degli stessi professionisti.

È importante evidenziare che il senso del termine λόγοι nel presente testo è quello di «argomenti». Le espressioni «la maggior parte degli argomenti (τούς ἀλλήλων λόγους)» e «argomenti interrogativi ([λόγους] ἐρωτητικούς)» indicano necessariamente argomenti e non enunciati o orazioni (Natali 1999: 151).

Il testo evidenzia la confluenza essenziale tra dialettica e retorica. Lo stagirita si attribuisce il merito di aver esposto nei “Topici” e nelle “Confutazioni Sofistiche” il suo studio sulla dialettica: «Ci eravamo dunque proposti (προειλόμεθα) di scoprire (εὑρεῖν) una certa capacità sillogistica (δύναμιν τινα συλλογιστικήν), con la quale, messi di fronte alla formulazione di una ricerca (περὶ τοῦ προβληθέντος), ci sia possibile discutere partendo dalle proposizioni, che risultano massimamente fondate sull'opinione (ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ὡς ἐνδοξάτων)» (Aristot. *SE* 34, 183a 37–b 1).

Se la deliberazione è propria della retorica, di conseguenza «la retorica ha come obiettivo il <formare> un giudizio (ἔνεκα κρίσεως ἐστίν)» (Aristot. *Rhet.* II 1, 1377b 20) e «l'uso dei discorsi convincenti (τῶν πιθανῶν λόγων) è finalizzato a un giudizio (πρὸς κρίσιν)» (Aristot. *Rhet.* II 18, 1391b 7). La capacità di giudizio appartiene a chi ascolta. Questa competenza viene attribuita da un'esigenza di ordine interno. Se, al riguardo delle tre componenti che compongono il discorso, il destinatario (πρὸς ὃν λέγειν), identificato con l'ascoltatore (τὸν ἀκροατήν), costituisce il fine (τὸ τέλος), l'istanza attraverso la quale il discorso si riferisce all'ascoltatore costituisce il giudizio. Scrive il filosofo ellenico: «Numericamente, della retorica vi sono tre specie (εἶδη): altrettanti, infatti, risultano essere anche gli ascoltatori dei discorsi (οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων). Ché, il discorso si compone di tre cose (σύγκειται ἐκ τριῶν): di colui che parla (τοῦ λέγοντος), di ciò di cui si parla (περὶ οὗ λέγει) e di colui al quale <parla> (πρὸς ὃν λέγειν). E il fine è in relazione a costui (τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν), intendo dire all'ascoltatore (τὸν ἀκροατήν). Ma l'ascoltatore (τὸν ἀκροατήν) è necessariamente o spettatore (θεωρὸν) o giudice (κριτήν), ed è giudice o delle cose avvenute o di quelle future (κριτήν δὲ ἢ τῶν γεγενημένων ἢ τῶν μελλόντων)» (Aristot. *Rhet.* I 3, 1358a 36–b 4).

ARISTOTELE concepisce la κρίσις come la condizione attraverso la quale, in qualsiasi delle sostanze animate capaci di φαντασία e di κίνησις, si comunica il messaggio della ὁρεξις. La fonte della κρίσις è la διάνοια. La relazione di somiglianza (ὁμοιωτής) non viene mai dimostrata nel λόγος stesso ma in un fase ad esso precedente: «il sillogismo (συλλογισμός), inoltre, è un discorso (λόγος) in cui, posti taluni oggetti (τεθέντων τινῶν), alcunché di diverso dagli oggetti stabiliti risulta necessariamente (ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει), per il fatto che questi oggetti sussistono (τῷ ταῦτα εἶναι)» (Aristot. *An. Pr.* I 1, 24b 18–20). Nella κρίσις si mette sempre in gioco il discernimento, la deliberazione. La

κρίσις presuppone una scelta. Tutto ciò implica un processo di ricerca, di discernimento, che caratterizza la maniera di agire del φρονιμός. È per questo che la retorica si riferisce anche all'etica e alla politica in una maniera non meno fondamentale rispetto a quella che la unisce alla dialettica, «in modo che spetta alla retorica (τὴν ῥητορικὴν) essere come una propaggine (παράφυς) della dialettica (τῆς διαλεκτικῆς) e di quel sapere pratico intorno ai caratteri (περὶ τὰ ἥθη πραγματείας) al quale è giusto dare il nome di politica (πολιτικὴν). Per tale ragione, la retorica si riveste anche con la forma della politica (ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς) e <lo stesso accade con> quelli che dibattono su di essa, in parte per mancanza di educazione, in parte per ostentazione, e in ultimo, in parte per altre motivazioni umane; però, è senza dubbio una parte (μῦριον) della dialettica e del suo simile (ὁμοίωμα), come abbiamo detto al principio, dato che né l'una né l'altra costituiscono scienza su come sia qualcosa di determinato, ma semplici facoltà che servono per ottenere ragioni (δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 25–33).

Se la retorica, come la dialettica, non appartiene a nessun genere definito, la sua sfera d'azione non sarà quindi quella di convincere (οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς) ma di «scorgere i mezzi atti a convincere in merito a ciascun <argomento> (ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355b 10–11). Il nostro autore, con questo, dimostra che la retorica esige un ambito ed una forma di conoscenza che abbia una applicazione universale, i quali le fornirebbero la sua relazione con la dialettica, la quale a, sua volta, non appartiene a nessun ambito definito. Inoltre, la riflessione aristotelica riscopre con questo la concezione della retorica come τέχνη. La ἔξις ποιητική, caratteristica della τέχνη, si relaziona «con il divenire, e con l'ideare e considerare con il come può diventare (περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται) qualcosa da quello che è suscettibile tanto di essere come di non essere (τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι) e il cui principio risiede in quello che produce e non in quello che è stato prodotto» (Aristot. *EN* VI 4, 1140a 11–14).

I verbi ἰδεῖν e θεωρεῖν, incontrati nei testi precedenti, iscrivono la retorica all'interno del modello della τέχνη e nello stesso tempo segnalano la specificità della τέχνη retorica. La proposta aristotelica è, per tanto, quella di concepire la retorica come «la facoltà di considerare in ogni singolo caso ciò che è convincente (δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1355b 25–26). Nel testo appena citato, riconosciamo che il senso di θεωρεῖν è quello del discernimento, che è anche quello che caratterizza la κρίσις. La deliberazione è propria della retorica. La κρίσις è l'elemento specifico della θεωρία. Premesso che nell'ambito della retorica, come in quello della dialettica, la condizione della τέχνη non si costituisce rispetto a un genere definito, il discernimento su ciò che è adeguato in ogni caso al fine di convincere, appartiene unicamente all'ambito della forma (Nicolaci 1999: 179). Cosicché è proprio della retorica «scorgere (ἰδεῖν) sia ciò che è convincente (πιθανόν), sia ciò che sembra essere convincente (τὸ φαινόμενον πιθανόν), come pure nel caso della dialettica <lo scorgere> sia un sillogismo che un sillogismo apparente» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355b 17–19).

Chi esercita il potere del discernimento è colui che in una data circostanza considera ciò che è idoneo per poter mettere in pratica la credibilità. Se è vero che «ciò che è convincente, è convincente per qualcuno (τινὶ πιθανόν)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356b 28), quest'ultimo si distingue da quello che è «immediatamente convincente e credibile per se stesso (τὸ μὲν εὐθὺς ὑπάρχει δι' αὐτὸ πιθανόν καὶ πιστόν)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356b 29) e da quello che «sembra (δοκεῖν) essere mostrato (δείκνυσθαι) attraverso <discorsi> che hanno questa prerogativa (διὰ τοιούτων)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356b 29–30). La retorica accede ai due primi livelli. È questo il limite che la converte in una τέχνη e non in una mera pratica empirica,

infatti «nessun'arte indaga l'individuale (οὐδεμία δὲ τέχνη σκοπεῖ τὸ καθ' ἕκαστον)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356b 30). L'autore precisa che «neppure la retorica indagherà (θεωρήσει) quella che è un'opinione notevole (ἔνδοξον) individuale (per esempio, per Socrate o per Ippia), ma quella che è un'opinione notevole per questi tipi <d'individui> (ἀλλὰ τὸ τοιοῦσδι), come pure la dialettica (καθάπερ καὶ ἡ διαλεκτική)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356b 33–35).

La relazione antistrofica tra retorica e dialettica la espone il filosofo ellenico analogicamente al considerare le nozioni centrali del metodo retorico e le loro relazioni reciproche con le nozioni centrali del metodo presentato nei “Topici”. L'oggetto col quale si costituisce l'argomentazione retorica non è la convinzione, ma il discernimento su ciò che si può credere senza difficoltà. Una delimitazione tale dell'oggetto della retorica rende palese il fatto che la retorica si riferisca costitutivamente alla dialettica. La dialettica si trova già sempre implicata nell'argomentazione retorica, visto che fornisce il giudizio che rende possibile il discernimento. La dialettica e la retorica si riferiscono costitutivamente al discernimento del verosimile.

Come afferma SOCRATE nel “Filebo”, «ora non ci importa di gareggiare sulla questione che ho posto per vedere se vincerà la mia o la tua tesi, ma dobbiamo noi due allearci alla più pura verità (τῷ ἀληθεστάτῳ)» (Plat. *Phil.* 14B 5–7). Così, la finalità della κρίσις non è lo scegliere quale delle due opinioni sia la più vera, ma il discernimento, nello spazio del λόγος, di quello che di per sé è più veritiero (τῷ ἀληθεστάτῳ). Questo determina il fine che ARISTOTELE ascrive alla dialettica e che la distingue dall'eristica e dalla sofistica «per la scelta della vita (τοῦ βίου τῇ προαιρέσει)» (Aristot. *Metaph.* IV 2, 1004b 24–25). È proprio del dialettico sviluppare gli argomenti di un problema da entrambi i lati senza però prendere parte a nessuno dei due: «Ebbene, nessuna delle altre arti argomenta sillogisticamente le cose contrarie (τ' ἀναντία συλλογίζεται); invece, la dialettica e la retorica sono le sole a fare questo (τοῦτο ποιοῦσιν)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 33–35).

Affinchè possano essere concepite la dialettica e la retorica è necessario un sapere riguardo al limite, che viene richiesto a partire dal discernimento, autentico fine di entrambe le discipline: «I luoghi comuni non renderanno sapiente (ἔμφορον) in nessun genere (περὶ οὐδὲν γένος), giacché non riguardano nessun soggetto <specifico> (περὶ οὐδὲν γὰρ ὑποκείμενον). Invece, per ciò che riguarda quelli propri, quanto meglio si scelgano le proposizioni (τὰς προτάσεις) si costruirà senza avvedersene una scienza diversa dalla dialettica e dalla retorica (ἄλλην ἐπιστήμην τῆς διαλεκτικῆς καὶ ῥητορικῆς): infatti, se siano stati raggiunti dei principi (ἐντυχῇ ἀρχαῖς), non si avrà più dialettica né retorica, ma quella <scienza> della quale si possiedono i principi (ἥς ἔχει τὰς ἀρχάς)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1358a 21–26). È il conocimiento dei principi a costituire questa conoscenza del limite. Lo spazio delineato da tale conoscenza è il riferimento costitutivo della dialettica, l'orizzonte di formazione del nostro giudizio, il quale a partire da questo punto si realizza già sempre attraverso il discernimento. Risulta, per tanto, di grande utilità, pensare alla dialettica a partire dalla sua relazione antistrofica con la retorica, o anche, pensare alla teoria nella sua relazione costitutiva con la prassi.

In questa sezione ho studiato la relazione della retorica con la dialettica. Nella seguente parte della ricerca mi propongo di dimostrare come la razionalità retorica si iscriva pienamente nell'ambito della razionalità pratica. Inoltre, illustrerò come lo stesso discorso retorico, che è un'azione che si distingue da altri tipi di azione per il suo carattere comunicativo, incontra nella deliberazione un luogo privilegiato.

2. Conflitto tra razionalità. Retorica, dialettica e sofistica

La filosofia greca si sviluppa, riprendendo le parole di O'NEALE (2004: 239), «sotto forma di un conflitto plurale tra diversi paradigmi o comprensioni della razionalità». Con queste parole, l'autrice si riferisce alla polemica di impronta marcatamente politica che PLATONE ebbe con i sofisti sul tema della retorica e che ARISTOTELE sostenne con i sofisti e PLATONE a proposito dello stesso tema. Questo risulta fondamentale per poter capire il contesto linguistico e comunicativo nel quale si sviluppa la retorica sofistica trasformata dallo stagirita in una retorica filosofico–morale.

La dimensione dialogica della razionalità è sempre stata oggetto privilegiato di riflessione e studio da parte dell'ermeneutica contemporanea e della filosofia critica. Al centro dell'ermeneutica contemporanea si pone la riabilitazione della filosofia pratica aristotelica e la riscoperta del metodo topico–dialettico.

A questo punto, risulta di particolar interesse il dibattito intorno allo statuto della retorica. Tale polemica deve essere studiata dall'analisi delle differenze tra le plurali razionalità linguistiche discusse a partire dai testi filosofici conservati, tanto dal punto di vista della ricezione, con la quale il dibattito della retorica ha man mano trasformato la filosofia ermeneutica contemporanea —da HEIDEGGER e GADAMER fino ad oggi—, come dal punto di vista delle implicazioni che la discussione apre alla filosofia politica attuale. Il tema di discussione di questo dibattito è il problema della verità relativa alla prassi politica. Tre sono gli interlocutori che hanno preso parte al dibattito, tre le posizioni riguardo al tema —quella socratico–platonica, quella sofistica e quella aristotelica— e tre i modelli diversi di razionalità emersi da queste posizioni.

Il modello socratico di razionalità dialogica risulta di particolare interesse per la costruzione di un'ermeneutica critica. Di fronte alla tensione esistente tra ermeneutica e critica sul tema della priorità dell'accordo sul disaccordo —o viceversa—, la concezione socratica del processo dialogico esige l'esistenza di un accordo previo come punto di partenza per il dialogo. La posizione del SOCRATE platonico, tuttavia, è quella di collocare il disaccordo all'interno di questo basilare accordo previo. Di conseguenza il dialogare del SOCRATE platonico diventa ermeneutico e critico al tempo stesso: «pone le basi per la possibilità dell'accordo e crea, di conseguenza, l'esistenza di un accordo, anche se non garantisce l'esistenza effettiva di un accordo definitivo, pienamente razionale e esente da distorsioni nell'ambito politico–morale» (Calvo 1998: 353).

Qual è la concezione del dialogo che ci presenta il SOCRATE platonico? Nel “Gorgia” platonico (486E–487A) SOCRATE afferma in un contesto *ironico* che l'accordo (ὁμολογία) con CALLICLE costituirà una garanzia definitiva (τέλος) della verità (τῆς ἀληθείας) di ciò che era stato accordato, tenendo in conto che in CALLICLE si danno per scontate le tre condizioni esigibili da un interlocutore critico pienamente qualificato: sapere (σοφία), benevolenza (εὐνοία) ed avere buona disposizione alla comunicazione (παρησία). Tale passaggio rende evidente che l'accordo con sé stessi costituisce un principio, una regola fondamentale di razionalità. CALVO (1998: 338) conclude, rimanendo nello stesso passaggio, che «la coerenza personale (il non contraddirsi) si trova doppiamente compromessa con il dialogo. In primo luogo [...] *il non contraddirsi costituisce una regola alla quale si deve sottomettersi qualsiasi interlocutore razionale* [...] In secondo luogo, la coerenza personale è essenzialmente legata al dialogo nel momento in cui tale coerenza *deve essere sempre misurata socialmente e comunicativamente*, deve sottomettersi a delle prove, e ciò comporta che debba *esporsi alla confutazione*».

Per tanto, l'accordo che una persona fa con se stesso presenta due dimensioni: una logica e l'altra pragmatica. Vale a dire, l'esame delle nozioni e degli enunciati del dialogo non è un esercizio meramente intellettuale ma un esercizio che mette a prova la forma di vivere degli interlocutori stessi. Questo accordo comporta di conseguenza tre presupposti antropologici dell'esercizio della razionalità: «l'accordo dialogico *interpersonale*, l'accordo *logico-teorico con sé stessi* e l'accordo *pragmatico-morale* tra quello che uno afferma (e concorda nel dialogo) e il modo in cui uno vive e agisce» (Calvo 1998: 339). Tale accordo, non stabilito né con la forza (οὐχ ὑπὸ ἀνάγκης) né sotto inganno (οὐδὲ ἀπατηθείς) né in condizioni di premura (οὐδὲ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ), come segnala PLATONE nel “Critone” (52E), ma assunto razionalmente, obbliga un suo sostentamento teorico e una sua realizzazione pratica.

Il proseguimento dell'accordo morale costituisce tanto l'obiettivo del dialogo come un metodo di ricerca della conoscenza: la verità costituisce il fine (τέλος) del dialogo e l'accordo dialogico costituisce la consumazione (τέλος) della verità. Il termine τέλος rende evidente il fatto che ci si trovi di fronte ad una concezione del dialogo visto come processo dotato di una dinamica propria e retto da leggi interne. Per arrivare al suo scopo il dialogo razionale esige che vengano stabiliti accordi intermedi successivi fino ad arrivare all'accordo finale. Se il dialogo tende all'accordo lo si deve al fatto che la sua origine si trova nella mancanza di accordo, nella discrepanza che forza gli interlocutori a intercambiare ragioni. Tuttavia, il dialogo razionale esige sempre, come prima cosa, che si stabilisca un accordo sostanziale previo, a partire da posizioni o conoscenze condivise, il quale costituisce non solo il fine (τέλος) a cui tende il dialogo ma anche il principio (ἀρχή) a partire dal quale è possibile che il dialogo progredisca.

Secondo l'opinione di CALVO (1998: 345), il dramma del dialogo socratico «risiede nel seguente *paradosso*: da una parte, il dialogo *esige un accordo fondamentale* che garantisca, almeno, la comunicazione; dall'altra, *il disaccordo* di Socrate con i suoi interlocutori è, nel fondo, *tanto radicale che intacca il proprio accordo fondamentale* necessario perché ci possa essere dialogo e comunicazione. L'accordo fondamentale è ultimo, capace di garantire la comunicazione e capace di fornire un punto di partenza minimo per il dialogo, è *la lingua comune condivisa*».

Tuttavia, quest'accordo non può essere lo stesso in tutti gli ambiti dell'esperienza umana. Da questo ne scaturisce la distinzione tra differenti tipi di razionalità: da un lato, una razionalità scientifico-tecnica, che orienta il pensiero verso l'adattamento al mezzo e verso la produzione di strumenti al suo servizio; dall'altro, una razionalità politico-morale o ermeneutica, che corrisponde al discorso condiviso che incide sull'ambito morale e il cui fine è quello di garantire la possibilità dell'accordo sulla base della comunicazione. SOCRATE a sua volta cerca di distruggere l'accordo superficiale e carente di fondamento razionale con l'intenzione ultima di sostituirlo con un accordo razionalmente ricostruito nel dialogo.

PLATONE segnala nel VI libro della “Repubblica” l'esistenza di quattro gradi di conoscenza. Per arrivare alla conoscenza che viene data dalla dialettica si devono attraversare questi livelli. Per fare questo, utilizza la nota similitudine della linea. Immaginiamo una linea divisa in segmenti disuguali, e che sembri indicare una certa continuità tra le forme di conoscenza, che però hanno valore e contenuto disuguali. È necessario per prima cosa distinguere le cose visibili da quelle intelligibili. Nell'ambito delle prime, che appartengono all'“opinione” (δόξα) e formano parte de ‘la realtà sensibile’ (τὸ νοητόν), ci sono la ‘congettura-immaginazione’ (εἰκασία) e la ‘credenza’ (πίστις). Nell'ambito de ‘l'intelligibile’ (τὸ ὁρατόν), che forma parte della ‘scienza’ (ἐπιστήμη), si incontrano il ‘pensiero discorsivo’ (διάνοια) e l'“intelletto” (νοῦς).

Nel “Timeo” (27C–29D) PLATONE formula le due premesse sulle quali si basa il suo

discorso. Secondo la prima premessa, affinché l'esercizio dell'intellezione risulti possibile è necessario distinguere tra ciò che è immutabile e può, per tanto, essere «compreso con l'intelligenza e mediante il ragionamento (τὸ [...] νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν)» e ciò che continuamente diviene, senza essere mai, ed è «oggetto di opinione sensibile non razionale (τὸ [...] δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν)». Secondo la seconda premessa, il creatore del mondo avrà preso a modello ciò che è immutabile e non ciò che è soggetto a cambio; per il cui si afferma qui come «assolutamente evidente», mentre che il suo contrario «non è nemmeno lecito che si pronunci (μηδ' εἰπεῖν τινι θέμις)». RACIONERO osserva (1998: 360) che «da queste due premesse ne deriva la natura del discorso sviluppata da Timeo che, per riferirsi all'ordine delle cose mutabili, il quale, a sua volta, si suppone che sia copia dell'ordine delle cose immutabili, non potrà essere un discorso completamente scientifico, né tantomeno interamente fittizio. Il suo statuto epistemico dovrà essere sempre quello di una credenza proporzionale alla verità, in modo simile a come la cosa generata è proporzionale all'essere (*bóti per pròs génesin ousía, toútō pròs pístin aletheía*, 29C). Ed è, in definitiva, riferendosi a tale discorso, che Timeo lo qualifica come *tòn eikóta mython*, come “mito (o racconto) probabile”».

Riferirsi al μῦθος con l'aggettivo di εἰκός, termine utilizzato in riferimento al λόγος, converte l'espressione μῦθος εἰκός, 'mito verosimile', in sinonimo di λόγος εἰκός, 'discorso verosimile'. Si tratta, infatti, di legittimare un determinato tipo di λόγος, a metà tra la scienza e l'arbitrarietà. L'espressione μῦθος εἰκός presenta una serie di problemi complessi (Racionero 1998: 355–383). In questa sede mi riferirò solamente alla connessione della verosimiglianza menzionata nel “Timeo” con il εἰκός retorico. Dato che il 'verosimile' (εἰκός) risulta dalla valutazione di varie possibilità, ognuna delle quali può essere considerata come un'opinione' (δόξα), stimare quello che potrebbe essere più verosimile costituisce un'operazione che implica il fatto di convincere che, tra le opinioni concorrenti, ne esiste una che si avvicinerà di più alla verità.

È a questo punto che nasce la disputa di PLATONE con i sofisti. Quello che si definiva nel dibattito tra PLATONE e la sofistica «era se l'idea di un sapere rigoroso, con capacità di porre fondamento alle condotte morali, poteva essere compatibile con l'esercizio della pluralità delle opinioni e con il relativismo etico che rappresentava il regime democratico. La risposta negativa a questa domanda, sostenuta dal carattere escludente della verità, era, apparentemente, la posizione della filosofia, secondo Platone, mentre la risposta affermativa, basata nella sostituzione della verità con la conoscenza delle probabilità e del dominio regolato della persuasione, costituiva o informava la materia di un sapere né meno antico né meno esigente nelle sue pretese di validità: il sapere della retorica. In realtà, il conflitto tra la retorica e la filosofia e, cosa più importante, la sua appartenenza a due diverse tradizioni del *lógos*, affonda profondamente le sue radici nella storia dello spirito greco» (Oñate 2004: 245).

La filosofia è stata presentata tradizionalmente come contrapposta alla sofistica. Lo stesso ARISTOTELE definisce la sofistica come un'arte dell'apparenza, completamente aliena alla vera sapienza e definiva il sofista come colui che commercia con una sapienza apparente e non reale. A completare il suo contributo, inventa il termine 'sofisma' come sinonimo di fallacia, di una rifutazione apparente, attraverso la quale si può difendere qualcosa di falso e confondere l'avversario. Scrive lo stagirita: «Poiché d'altronde taluni ritengono che il sembrar di essere saggi sia più vantaggioso che l'esserlo e non sembrarlo (la sofistica è infatti una sapienza apparente ma non reale, ed il sofista è un individuo che cerca di trarre un guadagno da una sapienza apparente ma non reale), sarà pure evidentemente necessario per costoro il sembrar di esercitare il compito del saggio, piuttosto che non l'esercitarlo senza averne l'apparenza. Duplice per altro è il compito di colui che discute: chi conosce un qualsiasi oggetto deve evitare la menzogna rispetto a quanto egli sa, e d'altro lato deve essere in grado di smascherare

chi dice il falso. Questo duplice compito consiste così nell'esser capace di dare giustificazione e nel saper farsela dare. Sarà dunque necessario, che chi vuol essere un sofista cerchi di impadronirsi del suddetto modo di discutere. Esso gli sarà invero utile, poiché una siffatta capacità lo farà apparire saggio, ed è questo appunto che egli si prefigge» (Aristot. *SE* 1, 165a 19–33).

Quest'immagine dei sofisti si è convertita col tempo in uno stereotipo. Da ciò risulta necessario presentare alcune considerazioni sui contributi e le proposte dei primi sofisti, profondi conoscitori della tradizione filosofico-culturale ellenica, grandi oratori, pensatori pionieri di alto livello e grandi educatori, tra i quali si trovano i nomi di GORGIA, PROTAGORA, PRODICO, IPPIA, TRASIMACO e ANTIFONTE. Il loro contributo si orienta controbattere con una proposta ben concreta alle nuove esigenze della politica atenese, rimaste aperte con il finire della guerra. Infatti, dopo la guerra e di fronte alle necessità che richiedevano la formazione dei cittadini, la partecipazione politica e le pretese di un'attività intellettuale più intensa, si aprono nuove condizioni di libertà per lo sviluppo del pensiero. Sono i sofisti ad introdurre una forma di educazione indipendente della *πόλις*, basata su una relazione formalizzata tra maestro e discepolo e basata sull'uso sistematico del libro. I sofisti creano, così, una nuova cultura nella quale non sarà più il rispetto dell'autorità consacrata, ma il pensiero ad orientare la vita degli uomini, formando persone autonome con capacità di pensare e intervenire su temi pubblici con l'uso del discorso. Uno dei punti focali dell'insegnamento sofistico era costituito dalla retorica. Quest'ultima è lo strumento che rende possibile la credibilità. È una capacità che nasce come prodotto dell'applicazione di un sapere. Si riferisce a una pratica basata su regole generali e conoscenze sicure. Il filosofo ellenico la definisce nella "Retorica" (I 2, 1355b 25–26) come «la facoltà di scorgere ciò che è capace di essere convincente in merito a ciascun <argomento>».

PLATONE fa dire a GORGIA, nel suo celebre dialogo, che la retorica è il maggior bene a cui si possa aspirare: «Soc. — Che cos'è questo che tu sostieni essere il bene più grande per gli uomini, e del quale ti definisci artefice? Gor. — Quello, o Socrate, che è veramente il bene più grande, che è fonte, per quelli stessi uomini, di libertà, e che al tempo stesso conferisce, a ciascuno nella propria città, potere sugli altri» (Plat. *Gorg.* 452D). Di tutto modo, la retorica non è una tecnica di facile applicazione. GORGIA insiste dicendo che la retorica deve essere sempre utilizzata all'interno dei margini della giustizia (Plat. *Gorg.* 457B). A GORGIA si deve anche l'incorporazione del termine *καίρος* come una distinzione centrale della sua concezione della retorica, distinzione che può essere solamente concepita in un contesto interpersonale, nella capacità di scoprire ciò che è adeguato ad ogni situazione e come agire nei tempi giusti. Tale senso del momento opportuno per poter intervenire nel corso della conversazione è il *καίρος*, che GORGIA propone come un elemento essenziale della formazione retorica.

I sofisti sono i creatori di una concezione dell'educazione con un orientamento all'utilizzo del pensiero e delle capacità personali con fini pratici. PRODICO, proprio come ci racconta PLATONE nel "Eutidemo", considera il sofista come un essere di frontiera, tra il filosofo e il politico: «Questi sono, infatti, o Critone, quelli che Prodico definì a metà strada tra il filosofo e il politico, ma credono di essere i più sapienti di tutti gli uomini [...] Credono di essere molto sapienti, a buon diritto perché ritengono di occuparsi con misura di filosofia e con misura di pubblici affari» (Plat. *Eut.* 305C–D).

Una delle chiavi della credibilità dei sofisti è la rinuncia a qualsiasi criterio di obiettività e l'apertura allo spazio illimitato della comunicazione e della libertà di pensiero. La concezione sofistica che compare nei "Discorsi Doppi" considera sempre i due risvolti di un argomento. Non esiste una verità valida per tutti gli uomini, come nemmeno esiste, per esempio, una legge

che possa avere lo stesso significato in tutti i casi. Ciò che viene considerato buono ed utile dipende necessariamente da colui che giudica e dalle circostanze in cui un dato evento ha luogo. Solamente l'uomo che ha imparato a ragionare può disporre della forza che deriva dalla parola, dal pensiero e dall'azione. Il contributo dei sofisti non è un discorso vuoto. La loro proposta dà adito alla diversità. I sofisti hanno dubitato che possa esistere un sapere capace di riflettere su ciò che si trova al di fuori di noi stessi, in modo obiettivo, indipendente dall'esperienza. Si sono negati ad escludere il soggetto, l'osservatore, in quanto ciò rendeva impossibile la stessa osservazione e la conoscenza. In tali condizioni, la retorica è arrivata ad ottenere un grande protagonismo. L'uso della parola era uno strumento insostituibile.

Pertanto, senza negare alla retorica il suo dominio, PLATONE opera una distinzione tra due categorie di retorica molto diverse fra loro: «Basta così. Perché, se anche la retorica ha due aspetti, una parte di essa dovrebbe essere lusinga e retorica di bassa lega, e l'altra, invece, dovrebbe essere bella e consistere nel darsi da fare perché le anime dei cittadini diventino quanto è possibile migliori, e nello sforzarsi di dire le cose migliori, sia che queste riescano gradite, sia che scontentino gli uditori» (Plat. *Gorg.* 503A). Ci sarebbe, dunque, una buona retorica e reciprocamente una retorica nociva. Alla base di tale distinzione, si trova la pretesa fondamentale di conoscere il limite che separa la cosa veritiera da quella falsa. Solamente colui che crede di possedere tale certezza può insistere nella distinzione ed escludere altre forme di discorso. Una distinzione del genere annulla la possibilità della credibilità. Quando si dice che qualcosa è desiderabile e si dichiara l'altro estremo come inammissibile, si eliminano tutte le altre possibilità di scelta.

Tuttavia, la posizione difesa dai sofisti rende possibile la credibilità. Nella credibilità quello che esiste è la possibilità di optare, di scegliere. Come afferma PROTARCO nel "Filebo" di PLATONE: «Ascoltavo di frequente Gorgia affermare che l'arte del convincere emerge di gran lunga su tutte le altre; tutte da questa sarebbero rese schiave di buon grado e senza costrizione» (Plat. *Phil.* 58C). Quando una persona si trova di fronte all'alternativa chiusa vive una situazione diversa da quella che si costruisce per mezzo della credibilità. Qualsiasi altro tentativo convincente che si costituisca a partire dalla pretesa di verità si troverà in un paradosso, e condurrà all'intolleranza e al disprezzo. L'assenza di un criterio unico di verità, ben lungi dall'essere una debolezza, prosegue verso una direzione nella quale si accetta la libertà di ogni individuo e la sua capacità di scelta.

Tutto ciò contribuisce a fare vedere i sofisti come autentici pensatori, portatori di una posizione critica piena di contenuto e incentrata sul valore della libertà personale dove il dialogo occupa un ruolo fondamentale. Attraverso il dialogo i sofisti ottengono la creazione di nuove idee, valori, atteggiamenti, modi di pensare e agire, ma anche il cambiamento delle idee tramandate, degli atteggiamenti tradizionali, delle antiche credenze o dei comportamenti accettati.

Tuttavia, quello che secondo PLATONE fa il sofista, è invertire la struttura che porta dal verosimile alla convinzione, in modo da condurre dalla convinzione al verosimile: in altre parole, ciò che insegna il sofista, non sono i mezzi per scoprire la verosimiglianza ma i mezzi per convincere l'uditorio che l'opinione relativa espressa dall'oratore, d'accordo con i suoi interessi, è la più probabile e di conseguenza la più credibile. Quello che rende evidente tale critica è che la verosimiglianza nasce a partire dall'accordo sociale, vale a dire, da un fenomeno che dipende totalmente dalle proprietà comunicative del linguaggio e non dalla realtà a cui si riferisce. La verosimiglianza non appartiene al linguaggio come strumento di comunicazione ma semplicemente risiede nel linguaggio visto come strumento di designazione della realtà. Eliminando, in questo modo, qualsiasi concetto di verità che non derivi da una rigida

concezione semantica del linguaggio. I discorsi, così costruiti, accedono solamente al piano referenziale che gli è proprio, nel momento in cui vanno a denotare le idee e le forme. Ciò porta a dover disporre di un'altra τέχνη, capace di arrivare a tali oggetti. Tale τέχνη è proprio la dialettica, notevolmente trasformata dal filosofo ellenico al fine di riubicare il dibattito tra dialettica, sofistica e retorica nei suoi giusti termini: infatti, per PLATONE, il problema della retorica e della sofistica era lo stesso e derivava dall'assenza di criteri veritieri di orientamento e di discriminazione della retorica, intesa come semplice accordo di opinioni, carente di regole morali veritiere.

Per PLATONE, di conseguenza, la retorica deve sottomettersi alla dialettica. La riduzione della retorica alla dialettica non implica che la retorica debba essere cancellata. Piuttosto, quello che ne deriva dalla riduzione della retorica alla dialettica, è che le proprietà comunicative del linguaggio non rimangono indipendenti dalla significazione semantica degli enunciati ma ne costituiscono una conseguenza, una funzione da essa derivata. Le molteplici forme che la comunicazione è capace di adottare diventano legittime con il solo fatto di rappresentare convenientemente la verità. Qualsiasi forma di comunicazione che presupponga la verità dei mezzi linguistici usati diventa suscettibile di uso e, in questo modo, diventa capace di formare opinioni comuni. Si tratta di sostituire le opinioni comuni non significative con opinioni che si basano su significati proposizionali veritieri. In questo modo si rende manifesto il problema di comunicare la verità e le credenze dell'educazione civica. È proprio qui che la retorica fondata nella dialettica gioca un ruolo importante. Nel "Fedro" PLATONE considera che la "retorica legittima" deve poter dimostrare e convincere della verità stessa, non per mezzo di dimostrazioni ma commuovendo le rozze intelligenze degli uomini e guidando le loro anime (ψυχαγωγεῖν). E di tale problema non se ne può occupare il sofista ma il filosofo, che non farà della verità un'esposizione scientifica ma un'esposizione narrativa (μῦθος). In tal maniera, si potrà ottenere lo stesso risultato che è possibile ottenere con il metodo dialettico. PLATONE concede, tuttavia, priorità alla dialettica sulla retorica, sulla narrazione mitica. Se la dialettica non ha bisogno della retorica, la retorica, al contrario, non può essere costruita senza la dialettica. Ciò dipende dal carattere unitario della razionalità, presupponendo che tale carattere non è modificabile né sottomissibile alla verità. Se la retorica fa uso dei mezzi puramente comunicativi, come i miti o le narrazioni, ne deriva una situazione paradossale, che consiste nel fatto che i suoi discorsi pretendono di dire verità, pur non essendo essi stessi veritieri.

Al fine di abbordare questo nuovo modello educativo PLATONE conia l'espressione μῦθος εἰκός, che collega la verosimiglianza retorica con il mito. Nel contesto della πόλις, la dialettica non può agire da sola, ma richiede che si faccia uso delle immagini sensibili che compongono la materia della "credibilità dei miti". Nell'orizzonte dell'educazione politica propria della πόλις, si mette in evidenza la funzione legittima della retorica. Il problema della politica è un problema di comunicazione, un problema di educazione civica e di credibilità, e tali problemi richiedono μῦθος. Secondo RAZIONERO (1998: 379), il "Timeo" è «uno di questi miti forgiatori dell'educazione e della pratica politica sulla base della sua pertinenza alla verità».

L'obiettivo della comunicazione della verità attraverso miti, esempi o paradigmi esplicativi è quello di formare 'credenze' (πίστεις) che siano, rispetto ai fenomeni sensibili, ciò che la verità è rispetto all'essere. L'immagine che, in tal maniera, viene disegnata dal mito è quella che meglio si adatta all'ordine dialettico postulato dal mondo intellegibile. È in questo senso che il mito stabilisce le condizioni della verosimiglianza reale che fa dei suoi elementi particolari il risultato del ragionamento più verosimile. Le scienze naturali permettono, di conseguenza, anche quegli atti comunicativi che si costituiscono a partire dalle strategie retoriche con cui si trasmettono determinate convinzioni. Questo spiega «come un discorso fisico, come quello

del *Timeo*, possa essere presentato da Platone come uno strumento retorico di legittimazione politica in nome della natura e della verità» (Racionero 1998: 383).

La parte più interessante di tale dibattito risiede nella posizione aristotelica che, a sua volta, centra tanto la questione della dialettica quanto quella della retorica nell'ambito comunicazionale delle opinioni comuni. Entrambe costituiscono il metodo per poter determinare i requisiti che si esigono alle argomentazioni probabili, permettendo il passaggio da una verità denotativa ad una verità comunicativa. Il dibattito si rende, in tal modo, molto più interessante e permette di approfondire i fondamenti ontologici offerti dalla "Retorica" aristotelica.

La "Retorica" aristotelica si compone di vari scritti redatti dallo stagirita in diverse epoche. Il libro I e anche il libro II —ad eccezione del II 23–24, che sono stati scritti con molta probabilità una ventina d'anni dopo— costituiscono l'*Ars Rhetorica* propriamente detta. Formano un discorso chiuso e unitario, e sono stati redatti alla fine del periodo 360–355, pertanto, nel periodo dell'Accademia. Il libro III viene generalmente attribuito al periodo del Liceo, anche se DÜRING (1990: 193–289) lo attribuisce a un periodo non molto successivi ai primi due.

In *Gorgia* (462B 10–466C 3), PLATONE paragonava in modo peggiorativo la retorica all'arte culinaria, nel senso che entrambe operano per mezzo della lusinga, indipendentemente dalla verità. Tanto la retorica quanto l'arte culinaria punterebbero, infatti, al piacere e non al vero bene di coloro ai quali si dirigono (Plat. *Gorg.* 462C 7, D 11; 464D 2; 501A 3–C 5; 464C 4; 465A 2).

In totale inconformità con tale caratterizzazione della retorica si trova la posizione di ARISTOTELE. Per il filosofo ellenico, la retorica è una τέχνη veritiera e, di conseguenza, non una semplice accumulazione di conoscenze empiriche ma un'attività basata su una conoscenza autentica, anche se *sub specie πράξεως*, capace di trovare fondamento in maniera razionale. Proprio per questa ragione, lo stagirita la associa con la dialettica (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 1), un'associazione nella quale si rinvergono risonanze del "Gorgia" e del "Fedro" (Brunschwig 1994: 57–96; Burnyeat 1994: 3–55; Cooper 1994: 193–210; Halliwell 1994: 211–230; McCabe 1994: 129–165; Most 1994: 167–190; Schütrumpf 1994a: 99–116; Sprute 1994: 117–128).

La correlazione con la dialettica si manifesta in vari punti (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 1–11). In primo luogo, in entrambe è presente uno spazio concettuale accessibile a tutti, che non appartiene a nessuna scienza determinata. In secondo luogo, si tratta di conoscenze, sulla maniera adeguata di 'ragionare' o sulla maniera adeguata di convincere, che si utilizzano costantemente nelle argomentazioni e nelle discussioni. In terzo luogo, tanto le conoscenze della dialettica come quelle della retorica possono essere usate in modo casuale oppure in modo abituale e sistematico, vale a dire, tecnico, visto che quello che entrambe analizzano sono i fondamenti a partire dai quali si possono costituire i discorsi coerenti. La stretta connessione con la dialettica non impedisce che la retorica abbia un carattere specifico il quale si manifesta nell'analisi del ἐνθύμημα come forma di agire tipica della retorica (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 4).

Secondo la caratterizzazione data dagli stoici, che venne solo in seguito incorporata alle logiche medievali, un entimema è un sillogismo al quale è stata omessa —per essere considerata come ben nota— una delle premesse. Tale caratterizzazione risulta fin troppo semplice e formale perché possa qualificare l'entimema aristotelico, il quale si trova più vicino al significato originale di ἐνθυμέομαι: 'avere nell'animo – prendere a cuore – meditare –

considerare'. In questo significato originale, proveniente da *θυμός*, compaiono le accezioni di ponderare, risolvere ragioni nel nostro interiore, e tali motivi si oppongono, in un certo modo, all'idea di ordine e chiarezza caratteristica della logica (Burnyeat 1996: 88–115). L'entimema aristotelico può essere descritto come una considerazione, o un'insieme di considerazioni, che ci portano o ci attirano verso una conclusione quando riflettiamo su un tema che non presenta argomenti concludenti. Come afferma la "Retorica" (I 1, 1354a 14) gli entimemi costituiscono «il corpo della credibilità».

Bisogna, pertanto, prendere con una certa cautela l'accostamento che lo stagirita fa nella "Retorica" (I 1, 1355a 4) tra l'entimema e la dimostrazione. *Ἀπόδειξις* non significa qui una dimostrazione rigida, che muove necessariamente verso il consenso di tutti gli ascoltatori: vuole solo indicare il fatto che il compito di un oratore consiste nel prendere in esame un tema per la soddisfazione dell'uditorio (*πίστις*). La *ἀπόδειξις ῥητορική* cerca di dimostrare un determinato argomento, e lo fa presentando all'uditorio alcune considerazioni affinché essi possano ponderarle interiormente (*ἐνθύμημα*). Quando in questo passaggio, come anche più avanti (II 24, 1400b 37), si afferma che l'entimema è un obiettivo del 'sillogismo' si vuole esclusivamente dire che l'entimema è un tipo di argomento.

E dunque, che tipo di argomentazione o dimostrazione (*ἀπόδειξις τις*) è l'entimema? Si tratta di una 'specie' di argomentazione o solamente di un'argomentazione in senso ridotto? La seconda alternativa è quella corretta. L'entimema è un'argomentazione o 'sillogismo' di tipo indebolito; o meglio, un'inferenza ragionevole che si può applicare in saltuarie occasioni nelle quali non si possono apportare prove concludenti.

Pertanto, la differenza tra entimema e dimostrazione *sensu stricto* potrebbe risiedere non tanto nella stessa forma logica ma nel 'contesto' in cui si presentano naturalmente. Il contesto del discorso retorico e dell'entimema viene descritto nel seguente modo dalla "Retorica" (I 2, 1357a 1–22). In prima istanza, rispetto al tema: il retorico parla di temi sui quali è giusto deliberare perché a) non esiste una *τέχνη*, o conoscenza specializzata, che ci possa guidare, e b) il risultato non è determinato, ma può essere influenzato dalla nostra scelta. In seconda istanza, rispetto all'uditorio: non solo il retorico non è uno specialista del tema —non si tratta di una questione tecnica— ma si dirige anche ad un uditorio che non è capace di seguire un discorso troppo elaborato e complesso.

Se mettiamo in conto tale contesto, possiamo riassumere la caratterizzazione dell'entimema dicendo che deve riguardare tutto ciò che può essere diverso da come si presenta —in maniera simile a come l'"Etica Nicomachea" definisce la *βούλευσις*— e deve restringersi ad un numero ridotto di premesse (Aristot. *Rhet.* II 22, 1395b 22–1396a 3). Non è, pertanto, fattore essenziale dell'entimema —come definiranno in seguito i manuali di logica formale— l'omissione di una sola premessa nel sillogismo. Un buon entimema, eliminerà, ovviamente, tutte quelle premesse che gli ascoltatori di solito rimpiazzano facilmente da soli; ma questa è una caratteristica più contestuale che formale e deriva dalla natura del discorso retorico, il quale, a sua volta, consiste nel dimostrarsi efficace di fronte ad un'uditorio con capacità limitate.

Più importante della semplificazione delle premesse è l'inclusione, nell'argomentazione retorica, di premesse che non esprimono verità necessarie, a differenza della dialettica, ma solamente *ἔνδοξα*, opinioni generalmente accettate. Per esempio «coloro che non sono moderati non amano il godimento di un solo corpo», o «è stolto colui che, dopo aver ucciso il padre, lascia andare i figli» (Aristot. *Rhet.* II 23, 1398a 23–24, II 21, 1395a 19). La maggior parte di tali *ἔνδοξα* sono generalizzazioni appena probabili; le conseguenze che ne derivano si

presentano, tuttavia, come ‘necessarie’ dal punto di vista pratico. Si presenta qui una specie di scarto che può essere solamente spiegato attraverso una teoria degli affetti (πάθη). Tali considerazioni e, nello specifico, l’esempio addotto, rendono palesi, di conseguenza, le relazioni tra etica e retorica, infatti molti degli ἔνδοξα possono suggerire comportamenti apertamente immorali pur tuttavia popolari. Non equivarrebbe, dunque, tale spiegazione dell’entimema, a rinunciare a qualsiasi tipo di senso etico della retorica?

Esistono alcuni autori che sostengono che la “Retorica” sia un manuale “per iniziare gli oratori pubblici a tutte gli stratagemmi del mestiere”, un libro che si muove “nel regno dell’amoralità, se non proprio in quello dell’immoralità”. Altri autori, dei quali forse il più esplicito potrebbe essere WÖRNER (1990: 282–283), hanno insistito nel tema catoniano del *nir bonus dicendi peritus*: un oratore onesto deve essere ἐπιεικής, ἀγαθός, deve possedere una comprensione morale capace di cogliere ciò che è corretto ed esprimerlo con un linguaggio adeguato. La retorica non può esistere senza una relazione interna ed essenziale con le tesi dell’etica e della politica.

Entrambe le interpretazioni risultano senza dubbio semplicistiche. Sulla scia di COOPER, HALLIWELL e ENGBERG–PEDERSEN è doveroso riconoscere che, per lo stagirita, il ἔργον proprio dell’oratore consiste nel cercare i migliori mezzi di credibilità, senza tener in conto la qualità morale della credenza che, a partire da determinati ἔνδοξα, cerca di far insorgere nell’uditorio (Cooper 1999; Engberg–Pedersen 1996: 116–140; Halliwell 1996: 175–194). In altre parole: gli ἔνδοξα dai quali parte l’entimema non sono necessariamente verità dell’etica o della filosofia politica. Bisogna ricordare, d’altra parte, che tali verità hanno sempre un senso di approssimazione alla verità scientifica, “infatti nessun altra cosa permette la materia”. Di conseguenza, l’oratore *sensu stricto*, non ha bisogno di avere una conoscenza morale finita, né di essere un σπουδαῖος ἀνὴρ, un uomo moralmente buono, nonostante quello che sembra affermare il filosofo ellenico in alcuni passaggi (*Rhet.* I 2, 1356a 25–27; I 4, 1359b 9–11).

D’altra parte, lo stagirita sostiene, tuttavia, che esiste una stretta connessione tra gli ἔνδοξα e la verità (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 37–38), tra le credenze popolari e generalizzazioni teoriche, che in ultima istanza sono le verità dell’etica. Indubbiamente, tale connessione non supera lo scarto che si crea tra loro, anche se tende a farlo. Inoltre, in un’osservazione fatta al principio del libro, l’ellenico sosteneva che «non si dovrebbe» usare l’abilità retorica per convincere l’uditotio di cose moralmente dannose (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 31). Di per sé e naturalmente, queste parole potrebbero prendersi semplicemente come un’esortazione alla moralità individuale. E, dunque, se prendiamo nel loro insieme queste affermazioni —insieme a qualche altra che si potrebbe aggiungere— possiamo sostenere che il nostro autore pensa che la retorica —intesa teoricamente come un’arte neutra della convinzione— si utilizzerà in un contesto —quello delle istituzioni della città greca o altri simili— che principalmente la trasformerà in un caso di ‘ricerca della verità’ (*Wahrheitsfindung*) fatica, etica o politica.

In tale interpretazione si può conservare l’idea che l’abilità retorica sia principalmente δεινότης, un’abilità applicabile a buoni o cattivi usi morali, senza sperimentare cambi formali. Se, però, la intendiamo come un tipo di attività il cui proposito generale è la ‘ricerca della verità’ (*Wahrheitsfindung*), diventa possibile sostenere tanto un uso della retorica moralmente dannoso, quanto un uso che cerca di allontanare l’uditorio dalla verità, cosa che, in realtà, costituisce un abuso della stessa (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 37–38). La rilevanza di tali considerazioni sulla natura della retorica nelle nozioni di ἦθος e πάθος verrà trattata in seguito.

La filosofia non può non dimostrare il suo impianto nell’aporia, difficoltà la cui risoluzione non è la mera risposta che circoscrive, una volta per tutte, il problema, ma che costituisce un

εὐπορεῖν, un attraversare la difficoltà, che può essere rappresentato dall'approfondimento di tale difficoltà o dalla progettazione di una nuova. La filosofia rimaneva, così, molto vicina alla dialettica, proprio come segnala il filosofo ellenico nei "Topici". La scienza dell'essere è per questo motivo e prima di tutto una "scienza cercata", un progetto problematico.

«E, in realtà, la sofistica e la dialettica si occupano dello stesso genere di cose di cui si occupa la filosofia, ma quest'ultima differisce dalla dialettica per il diverso grado del suo potere (τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως) e differisce dalla sofistica per la scelta della vita (τοῦ βίου τῇ προαιρέσει); la dialettica, infatti, si propone di fare solo un assaggio (πειραστική) di quelle cose che la filosofia vuol conoscere fino in fondo (γνωριστική), mentre la sofistica è filosofia solo in apparenza (φαινομένη), ma non in realtà (οὐσα δ' οὐ)» (Aristot. *Metaph.* IV 2, 1004b 22–28).

Il carattere dialettico della filosofia rende evidente il modo aristotelico di interpretare, il quale presuppone il fatto di ricostruire l'autore da se stesso ed i problemi che lo dominano, ripensare assieme a lui alle difficoltà ed estrapolare insegnamenti dalle strade che apre e dagli errori che commette, dialogare con lui. Si tratta, in definitiva, del profondo *dictum* ermeneutico di capire un autore meglio di quanto lui abbia fatto con se stesso, della mescolanza di orizzonti e della ricerca di un "accordo sul senso" nel quale risiede tutta l'interpretazione. Ciò che dimostra tale carattere dialettico della filosofia è l'esistenza di «un criterio minimo, meno forte di quello della verità o falsità, quello della plausibilità di un'interpretazione» (Bares 1998: 64).

È merito di AUBENQUE aver evidenziato tale lettura 'aporetica' che difende la 'problematicità' irrisolvibile del pensiero aristotelico e l'instaurazione di un'ontologia aperta, dialettica, un'ontologia contingente all'essere contingente (Aubenque 1974, 1991, 1999). Per OÑATE (2004: 261) «la tesi del pluralismo essenziale ontologico di Aristotele può essere ottenuta facilmente grazie al raggiungimento, forse ancor più sorprendente, del nuovo Aristotele riscoperto dall'aristotelismo contemporaneo».

L'uso ermeneutico aristotelico altera radicalmente la dialettica platonica, soprattutto nell'aprirsi all'ambito della cosa dibattuta e nel metterla in contatto con la rielaborazione delle possibilità non-dette dalla stessa. La questione sullo statuto della dialettica, la sua concludenza o inconcludenza e il senso della sua portata è fondamentale per il filosofo ellenico, che elabora di fronte alla dialettica–dialettica platonica una dialettica–ermeneutica (Oñate 2004: 266). Risulta necessario, di conseguenza, constatare il conflitto tra la razionalità dialettica e la razionalità ermeneutica. Così, insoddisfatto di fronte alla verità semantica e al modello obiettivo referenziale platonico come unico limite di verità leggitima, lo stagirita edificherà il modello comunicazionale sofista riscrivendolo all'interno della tradizione della filosofia e riorientandolo verso una pragmatica trascendentale di azioni comunicative che implica un modo superiore di soggettività e di razionalità (Apel 1985: II 321–323).

La dialettica, tecnica della discussione e metodo della filosofia, si ascrive, di conseguenza, all'interno di un progetto che afferma il valore della libertà. Potrebbe sembrare che la libertà di colui che risponde sia illusoria e che venga annullata da colui che chiede, che è colui che porta il dibattito verso gli argomenti che preferisce, annichilendo la facoltà critica di colui che risponde. Tuttavia, tale giudizio perde di vista il fatto che i termini διαλέγομαι e διαλεκτική hanno diversi usi a seconda che prevalga l'idea di dialogo, di divisione o di scienza filosofica (Muller 1997: 162–165). La dialettica non si lascia chiudere tanto facilmente in una definizione univoca, ma in essa, i tre usi, si trovano relazionati. Si tratta, più che di una serie di regole fisse e formali, di uno scambio di domande e risposte, nelle quali è impossibile ignorare l'intenzione e il pensiero reale dei partecipanti. L'unica esigenza è che le tesi dibattute contengano un minimo di verosimiglianza. È per questo che la filosofia si può costituire come dialettica, come

l'arte della domanda e della risposta. In questo modo, tale ragionamento viene dimostrato da PLATONE nella "Repubblica":

«— Pertanto, soltanto il metodo dialettico procede per questa via, eliminando le ipotesi, verso il principio stesso per confermare le proprie conclusioni, e dolcemente trascina e solleva verso l'alto l'occhio dell'anima immerso in un fango veramente barbarico, servendosi delle arti menzionate come di compagne e coadiutrici nella conversione [...]

— Allora è così anche per il bene: un individuo che non è in grado di definire razionalmente l'idea del bene, distinguendola da tutto il resto e passando come in battaglia attraverso ogni genere di obiezioni, pronto a confutarle non secondo l'opinione ma secondo la realtà, e non affronta tutte queste prove senza che la sua ragione vacilli, non dirai che non conosce il bene in sé né alcun altro bene, ma se mai ne afferra una qualche parvenza, l'afferra non con la scienza, ma con l'opinione, e la sua vita attuale è un torpido sogno dal quale non si desta in questo mondo, perché prima scende nell'Ade a dormire un sonno completo? [...]

— ¿Ti sembra dunque che la dialettica si trovi per noi al vertice, come un fregio a coronamento delle altre discipline, e che nessun'altra disciplina possa a buon diritto essere collocata più in alto, tanto che la trattazione delle discipline ha qui il suo compimento?» (Plat. *Resp.* VII 533D–534E).

La disputa dialettica evidenzia la volontà di pensare e comprovare la validità dei pensieri attraverso un confronto aperto. L'argomento decisivo di tale confronto si trova nella natura stessa del pensiero. Se la filosofia è dialettica, lo è perché non è una scienza chiusa su se stessa, ma perché si muove tra la domanda e la risposta, tra l'affermazione e la negazione. Lo stesso PLATONE ci dice che la filosofia in primo luogo è ricerca, amore per la verità, per il sapere (Plat. *Lys.* 218A–B; *Symp.* 204A–B; *Phadr.* 278D; *Resp.* V 475E). La dialettica ci espone al rischio di errore a causa dello scambio discorsivo con l'altro, alla contingenza dovuta alle risposte imprevedibili degli interlocutori, alla perenne necessità di abbandonare il proprio punto di vista, soggettivo, particolare, per il raggiungimento della verità. A differenza della retorica, il cui problema è la credibilità, il problema della dialettica è la ricerca della verità. Però non a partire dalla rigidità che potremmo aspettarci nell'applicazione di un procedimento logico, chiuso in regole o postulati precisi, premesso che quello per cui la dialettica si caratterizza è proprio per essere saggiativa, aperta, libera. Anche gli insuccessi formano parte del cammino, le inesattezze non possono essere escluse, premesso che non si tratta di una deduzione, ma che la dialettica stessa è la scienza degli uomini liberi. La dialettica non esiste in altro luogo se non in una relazione attiva dello spirito con la ricerca della verità.

La retorica —e la dialettica— insegna a deliberare su quei temi nei quali non c'è spazio per il conoscenza scientifico e che possono essere in altro modo. Dalla cosa contingente non ci può essere dimostrazione, nelle cose temporali non vi è luogo per il conoscenza definitivo e in quello che sta succedendo non esiste la conoscenza esatta di quello che è. Questo è il campo d'azione della dialettica, la quale non nasconde di essere la scienza "che si cerca". Tra le questioni difficili da risolvere, ci sono, senza dubbio, tutte quelle relative alla *πρᾶξις*, sulla quale non si può arrivare ad una scelta ragionevole, se non passando attraverso la deliberazione che pondera gli argomenti contrari e che sceglie attraverso il dialogo delle parti. Il nostro autore pensa che la realizzazione dell'uomo sia solo possibile nella comunità, nella coesistenza e convivenza fornita dalla *φιλία*. Tutto ciò che non dipende da un ragionamento dimostrativo, ma da un ragionamento dialettico, non è altro che verosimile.

3. La retorica come τέχνη

Ho preteso di chiarire la relazione tra la retorica e la dialettica allo scopo di mostrare la

trasformazione aristotelica della retorica sofistica in una retorica filosofico–morale. La prima parte del seguente testo (*Rhet.* I 1, 1354a 1–6) verte precisamente sulla metafora iniziale che fa la retorica ἀντίστροφος della dialettica, le cui implicazioni sono state già trattate. La seconda parte (*Rhet.* I 1, 1354a 6–11), che allude ad un’oratoria fortuita e spontanea, punta sul fatto che la retorica comporta una ‘facoltà’ (δύναμις) senza la cui esistenza non sarebbe possibile stabilire ‘arte’ (τέχνη) alcuna.

«La retorica è controcanto alla dialettica (Ἡ ῥητορική ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ). Entrambe, infatti, hanno per oggetto alcune <nozioni> di genere tale che in un certo modo, come <nozioni> comuni, è proprio di tutti quanti conoscere (περὶ τοιούτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν) e che non sono peculiari nessuna scienza determinata (οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης). Perciò, tutti in un certo modo partecipano di entrambe (πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν), giacché tutti fino a un certo punto intraprendono e a saggiare un discorso e a sostenerlo (πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον) e a difendersi e ad accusare (ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν). Tra i più, dunque, gli uni compiono queste cose senza metodo (οἱ μὲν εἰκὴ ταῦτα δρῶσιν), gli altri per una consuetudine che deriva da un abito (οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἔξεως). Ma poiché è possibile in ambedue i modi, è chiaro che si potrà compierle anche con una via (ὁδῷ ποιεῖν). In effetti, è possibile scorgere la causa, ossia ciò per cui realizzano lo scopo sia quelli che <operano> in forza di una consuetudine, sia quelli che <operano> per caso (δι’ ὃ γὰρ ἐπιτυγχάνουσιν οἱ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται), e tutti ormai converranno che tale <compito> è opera di un’arte (τέχνης ἔργον εἶναι)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 1–11).

Le referenze aristoteliche in questa seconda parte del testo devono essere intese come i fondamenti di possibilità della τέχνη ῥητορική, nella misura in cui fanno sì che si ‘apra una strada’ (ὁδωποιεῖν) affinché ‘la causa possa essere teorizzata’ (τὴν αἰτίαν θεωρεῖν). Il testo segnala che il sapere della retorica non si occupa di oggetti di pura contemplazione, come quelli della scienza, ma che tale dottrina, proprio perché possa venire teorizzata, deve avere un’applicazione pratico–produttiva. Il testo, in seguito, conclude dicendo che ‘tale compito è proprio di un’arte’ (τέχνης ἔργον εἶναι).

Allo scopo di chiarire il senso del termine τέχνη e le sue implicazioni in tale passaggio, prenderò come filo conduttore due scritti di VATTIMO. Entrambi appartengono a un periodo anteriore al “pensiero debole”, propugnato dal professore italiano, e contengono il germe che permetterà a VATTIMO di sviluppare le sue posizioni deboliste posteriori. Uno dei primi scritti vattimiani viene pubblicato a Torino nel 1961, con il titolo di “Il concetto di fare in Aristotele”. Il libro si compone di nove capitoli che costituiscono una minuziosa esposizione ed un commento erudito ai principali passaggi aristotelici sul concetto di τέχνη. In tale sede, VATTIMO si occupa di: 1) Il concetto di τέχνη nell’“Etica Nicomachea”; 2) Arte e natura come principi del divenire; 3) Il concetto di imitazione e la profonda somiglianza tra arte e natura; 4) Il concetto di imitazione nella “Poetica”; 5) La forma del prodotto artificiale; 6) Il concetto di τέχνη; 7) Necessità, contingenza e finalità nell’arte e nella natura; 8) Il processo produttivo; 9) Il prodotto come organismo. L’altro testo si intitola “Poesia e ontologia”. La prima edizione italiana del presente testo è del 1967. La seconda edizione italiana, del 1985, aggiunge il capitolo 9, che costituisce un tentativo di collegare i concetti precedenti con quelli debolisti che VATTIMO difende chiaramente sin dal 1985 e prima, infatti, tale capitolo è dell’anno 1979.

Tratterò, per prima cosa, il dibattito sulla la natura estetica della retorica aristotelica e l’affermazione del carattere artistico della stessa, da uno dei primi scritti dello stagirita, conservato in frammenti, il “Grillo”. In secondo luogo, considererò i tre testi nei quali il nostro autore tratta in modo più sistematico la definizione della τέχνη e la sua comparazione con altri tipi di saperi: *Ethica Nicomachea* VI, *Physica* II e *Metaphysica* I, soffermandomi sullo

studio di altri passaggi da *Meteorologica* IV, *De mundo* 5, *Metaphysica* V e *Protrepticus* 13. In terzo luogo, presenterò il concetto di τέχνη nella *Poetica*. Mostrerò le considerazioni ontologiche di VATTIMO sulla natura della τέχνη nei due testi menzionati, collegandoli al pensiero aristotelico, del quale l'italiano realizza una profonda analisi.

Dalla pubblicazione, nel 1962, dello studio di BERTI sulle opere andate perse dello stagirita, sono sorti numerosi studi sulle opere attribuite al periodo accademico del filosofo (Berti 1997, Schuhl 1968). Uno dei dialoghi persi che risalta in questo periodo è noto con il titolo di “Grillo” (Moraux 1979, Laurenti 1987, Dorandi 1989: 201–206, Granatelli 1994: 177–197). Nel catalogo delle opere del filosofo ellenico trasmesso da DIOGENES LAERZIO si trova il titolo *Περὶ ῥητορικῆς ἢ Γρύλος α'*. Si tratta dell'opera di ARISTOTELE con la datazione più antica (Bernays 1863, Rose 1863, Heitz 1865, Solmsen 1975, Moraux 1951, Thillet 1957, Chroust 1974b). È il primo studio dello stagirita sulla retorica.

L'interesse di tale dialogo si radica nel fatto che l'autore propone in questo testo il problema dello *status* della retorica in contrasto con ISOCRATE. Manterrò la tesi che sostiene che la posizione dell'aristotelico in questa polemica non fu semplicemente quella di un filosofo platonico e basta, che nega il fatto che la retorica sia una τέχνη, come appare nei dialoghi platonici *Gorgias* e *Phaedrus*, ma di colui che nell'affermare il carattere artistico della retorica, e in questo coincide con ISOCRATE e si allontana da PLATONE, non accetta l'identificazione della retorica con la filosofia difesa da ISOCRATE.

Esporrò, in primo luogo, il dibattito sulla natura estetica della retorica nel dialogo aristotelico del “Grillo”, a partire dalle testimonianze trasmesse da QUINTILIANO. In secondo luogo, studierò la relazione tra tale dialogo e la “Retorica” aristotelica e sosterrò l'idea —in accordo con la maggior parte degli studi pubblicati negli ultimi decenni, che concordano nell'interpretare le opere andate perse dello stagirita come complementarie a quelle conservate— di una continuità tra tutti i momenti dell'itinerario “platonico–empirico” del filosofo.

ROSS (1955: 7–8) ha messo in evidenza il “Grillo” aristotelico con tre testimonianze: una dello stesso DIOGENES LAERZIO e le altre due di QUINTILIANO. Nel fr. 2 ROSS trasmette Quint. 2,17. SOLMSEN distacca il carattere fortemente polemico dell'opera aristotelica. QUINTILIANO, di fatto, in questo capitolo si chiede «se la retorica sia arte (*an rhetorice ars sit*)» (Quint. 2,17,1) e ricorda che di tale cosa si occuparono «non solo gli oratori, per far capire che avevano apportato qualcosa di importante alle loro occupazioni, è che con essi si trovano in accordo anche i filosofi, tanto gli stoici quanto la maggior parte dei peripatetici (*non oratores tantum uindicarunt, ut studiis aliquid suis prastitisse uideantur, sed cum iis philosophi et Stoici et Peripatetici plerique consentiunt*)» (Quint. 2,17,2). Rispetto a coloro che affermavano il contrario, che la retorica non era un'arte, dice che «non lo sentirono realmente così, come lo esprimevano, ma che vollero esercitare il loro talento nella difficoltà di questa materia (*non tam id sensisse, quod dicerent, quam exercere ingenia materiae difficultate credo uoluisse*)» (Quint. 2,17,4). Tra gli argomenti esposti da questi ultimi, cita i seguenti: «la retorica è un'atteggiamento otorgato dalla natura» (Quint. 2,17,5); «nessuna cosa proveniente da un'arte è esistita prima dell'arte» (Quint. 2,17,7); «non è un prodotto dell'arte tutto ciò che uno fa senza avere imparato» e «gli uomini parlerebbero anche quelli che non hanno studiato per farlo» (Quint. 2,17,11).

Tutte queste tesi potrebbero farci pensare che il “Grillo” aristotelico riprenda unicamente la concezione platonica della retorica. Il “Grillo” non è, tuttavia, una mera parafrasi del “Gorgia” e del “Fedro”. Per PLATONE la retorica praticata ai suoi tempi non era una τέχνη, infatti non aveva niente a che vedere con la verità, giacché difendeva allo stesso modo una tesi

e la sua tesi contraria. In contrasto con la retorica reale dei retori e sofisti del suo tempo, PLATONE costruì una retorica ideale, che aveva come obiettivi quello di: a) trasmettere una conoscenza veritiera (Plat. *Phadr.* 277B); b) conoscere l'anima di colui che ascolta e il tipo di discorso più conveniente al suo tipo di anima o di carattere (*ibid.*); c) affinché il discorso possa rendere effettivo il suo potere di convincimento, deve essere ben assemblato, come lo è un essere umano (Plat. *Phadr.* 264C). Di conseguenza, PLATONE considererebbe solo la retorica come τέχνη se insegnasse la verità, se si adattasse all'anima dell'ascoltatore e se elaborasse discorsi formalmente ben organizzati.

Nel testo che ci è stato trasmesso da QUINTILIANO vengono riferiti gli argomenti di coloro che negano che la retorica sia un'arte. Segnala a tal punto l'autore ispanico che «Aristotele, per amore della ricerca, come è solito, ha ideato degli argomenti, esposti con la finezza del suo stile, nel dialogo *Grillo*; tuttavia, lui stesso scrisse anche tre libri sull'arte della retorica, e nel primo non la riconosce solamente come arte, ma le assegna anche una particolare funzione all'interno della politica e della dialettica (*Aristoteles, ut solet, quarendi gratia quadam suptilitatis suae argumenta excogitavit in Gryllo: sed idem et de arte rhetorica tris libros scripsit, et in eorum primo non artem solum eam fatetur, sed ei particulam ciuilitatis sicut dialectices adsignat*)» (Quint. 2,17,14).

Segnalo tre idee che mi sembrano fondamentali alla comprensione di questo testo (COPE 1877). In primo luogo, si potrebbe dedurre da tale apparente contrapposizione, segnalata dall'autore delle *Institutiones Oratoriae*, tra la tesi del “Grillo” e quella del primo libro della “Retorica”, che nel “Grillo” lo stagirita avrebbe negato che la retorica in generale fosse una τέχνη, ma ciò non corrisponde a verità. Da una parte, quello che negava il filosofo nel “Grillo” era che la retorica specifica di ISOCRATE fosse una τέχνη. ARISTOTELE attaccava la retorica di ISOCRATE, da lui definita in *Antidosis* 181–182 come «equivalente (ἀντίστροφος) della ginnastica», identificando così retorica e filosofia. D'altra parte, non accettava nemmeno la tesi platonica che rifiutava la retorica e la considerava «equivalente (ἀντίστροφος) dell'arte della cucina» (Plat. *Gorg.* 467D 7–E 1).

In secondo luogo, lo stagirita dovette sviluppare gli argomenti di questi dialoghi platonici ed aggiungere argomenti propri. Come per PLATONE, per ARISTOTELE la retorica praticata ai suoi tempi dai retori e dai sofisti non aveva nulla a che vedere con una τέχνη, per il fatto che quest'ultima presuppone un'ampia fiducia nel potere del λόγος perché si possano generare conoscenze teorico–pratiche su qualsiasi realtà del mondo o della vita. Tuttavia, non negava la rilevanza di una retorica ideale come quella elaborata da PLATONE. Di fronte alla tesi di JÄGER, che spiegava la dottrina aristotelica come quella di un platonico che si allontanò poco a poco dai concetti del suo maestro, rendendosi empirico, ARISTOTELE fu un filosofo sia ‘platonico’ che ‘empirico’ (JÄGER 1983). È probabile che il filosofo ellenico nel comporre il “Grillo” si situasse, da una parte, tra le tesi dei retori e dei sofisti, nell'accettare l'esistenza di un discorso retorico con tutti i suoi difetti, coferendogli il carattere di τέχνη, e dall'altra, nel renderla controllabile dal criterio di verosimiglianza, prossima alla verità, la avvicinò alle tesi platoniche.

Solo una tale interpretazione può offrirci maggiore chiarezza per poter capire il senso di alcuni argomenti ripresi e presentati da QUINTILIANO nel corso della sua esposizione e che potrebbero appartenere al “Grillo”, per il carattere nettamente platonico che li caratterizza, ma anche come testi dove lo stagirita dibatte contro i retori.

Il dibattito sul se la retorica sia o meno un'arte non è esclusivo dell'antichità. Questa polemica è assai attuale (Vattimo 1961; Barnes 1986: 2–22; Roochnik 1994: 127–154; Beltrán Almería 1998: 473–84).

L'argomentazione di QUINTILIANO si presenta nel punto 2,17,17, dove si nega che la retorica possieda un suo ambito: «Il primo argomento scaturisce dalla materia stessa. Infatti, si dice che tutte le arti hanno una propria materia, la qual cosa è vera; la retorica non possiede la sua, la qual cosa è falsa, come proverò nelle seguenti riflessioni (*prima iis argumentatio ex materia est. omnes enim artes aiunt habere materiam, quod est uerum: rhetorices nullam esse propriam, quod esse falsum in sequentibus probabo*)». Nel punto 2,17,18, dove si condanna la retorica come μίμησις: «La seconda calunnia è che nessun'arte conferma false opinioni, in quanto non può costituirsi a prescindere dalla percezione diretta, che è sempre veritiera: la retorica conferma ciò che è falso, pertanto non è un'arte (*altera est calumnia nullam artem falsis adsentiri opinionibus, quia constitui sine perceptione non possit, quae semper uera sit: rhetorices adsentiri falsis, non esse igitur artem*)». Nel punto 2,17,22, dove si nega alla retorica il carattere di arte, in quanto non possiede un fine proprio: «Anche loro dicono che tutte le arti possiedono un fine determinato verso il quale si dirigono: nella retorica qualche volta, tale fine non esiste, e in altre occasioni non si riesce ad ottenere quello che essa promette. Mentono: perché noi abbiamo già dimostrato che possiede un fine ed abbiamo detto quale fosse (*aiunt etiam omnes artes habere finem aliquem propositum, ad quem tendant: hunc modo nullum esse in rhetorice, modo non praestari eum, qui promittatur. mentiuntur: nos enim esse finem iam ostendimus et quis esset diximus*)». Al punto 2,17,30, dove si accusa la retorica di sostenere indifferentemente tesi antitetiche tra loro: «Ma il più articolato sofisma contro la retorica si basa sul fatto che di solito si pronunciano orazioni sia pro che contro le parti in causa. Da ciò derivano queste argomentazioni: non esiste un'arte che va contro se stessa e la retorica si contraddice; nessuna arte distrugge quel che ha costruito e ciò succede alle opere della retorica. Inoltre essa o insegna ciò che si deve dire o ciò che non si deve dire: perciò o non è un'arte perché insegna quello che non si deve dire o non lo è perché, sebbene insegni ciò che si deve dire, insegna anche il contrario (*Plurima uero ex hoc contra rhetorices cauillatio est, quod ex utraque causae parte dicatur. inde haec: nullam esse artem contrariam sibi, rhetorices esse contrariam sibi; nullam artem destruere quod effecerit, accidere hoc rhetorices operi. item aut dicenda eam docere aut non dicenda: ita uel per hoc non esse artem, quod non dicenda praecipiat, uel per hoc, quod, cum dicenda praeeperit, etiam contraria his doceat*)».

Distanziandosi da ISOCRATE e da PLATONE, il filosofo ellenico considera, in terzo luogo, la retorica come una τέχνη, un'insieme sistematico di universali conoscenze teorico-pratiche che fuoriescono dall'ambito della mera esperienza, della ἐμπειρία (Aristot. *An. Po.* II 19). È per questo che al principio della “Retorica” ci offrirà una nuova definizione: «la retorica è controcanto (ἀντίστροφος) alla dialettica» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 1). Però non solo alla dialettica ma anche alla politica.

Proprio come concepita dallo stagirita, la retorica si situa tra queste due discipline: «la retorica, da un lato si compone della scienza analitica e di quella politica che ha per oggetto i costumi, dall'altro, in alcune cose è simile alla dialettica, in altre ai discorsi sofistici (ἡ ῥητορικὴ σύγκειται μὲν ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἥθη πολιτικῆς, ὁμοία δ' ἐστὶν τὰ μὲν τῇ διαλεκτικῇ τὰ δὲ τοῖς σοφιστικοῖς λόγοις)» (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 9–12). Da una parte è simile alla dialettica, e in questo punto si avvicina alla retorica platonica. Però, dall'altra parte, afferma che ha molto a che vedere con i ragionamenti sofistici, con la retorica deliberativa o la politica praticata da ISOCRATE e DEMOSTENE.

Il collocare la retorica nella dialettica, del quale carattere nessuno dubitava, costituisce una dialettica sulle opinioni, su «cose sulle quali i giudizi e le indagini possono essere anche in modo diverso» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 24), «cose tali che in merito a esse deliberiamo» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 1) nello schema della πόλις, «cose sulle quali non abbiamo arti» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 2). Lo stagirita è cosciente dell'importanza della deliberazione nella vita dei cittadini. Da qui si può capire come il nostro autore applichi la retorica alle strategie

logiche che nella dialettica chiamava ‘topici’. I distinti ‘luoghi’ (τόποι) sono utili alla dialettica, infatti quest’ultima ha bisogno di punti di appoggio nel momento in cui mancano i principi evidenti richiesti per la risoluzione di un problema. Ne consegue che la dialettica si appoggi anche sui ἐνδοξα, che evidenziano la fiducia della ragione umana nelle opinioni degli altri. Nella dialettica qualsiasi questione è legittima. È per tale ragione che dobbiamo trovarci nella condizione di poter discutere su qualsiasi problema. Nell’elaborazione, diciamo, di un metodo, la maggiore difficoltà consiste nel ridurre la molteplicità dei problemi e argomenti a un numero limitato.

Di conseguenza è possibile teorizzare e sistematizzare tali questioni in un’arte retorica e filosofica (García-Berrio Hernández 1998: 559–569; Ruiz Castellanos 1998: 721–732). L’uomo è un animale politico e fa retorica in comunità. Essendo politico è necessariamente etico. Pertanto la concezione aristotelica della retorica prende in considerazione non solo la dialettica ma anche la politica. Con la sola dialettica non potremmo far fronte alle circostanze politico-sociali e nemmeno affrontare questioni di fronte ad un uditorio formato da cittadini non specializzati (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 26). Per mezzo della retorica è possibile elaborare nozioni comuni (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 24) accessibili alla cittadinanza e, generalmente, accettate, nozioni che non essendo necessarie si riferiscano a temi «sui quali è già consuetudine deliberare» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 1).

La retorica non è la semplice disciplina teorico-pratica correlativa della dialettica ma anche della politica, la quale ingloba l’etica (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 25). Tale retorica risponde al requisito platonico di assistere le anime degli ascoltatori per adattare a loro il tipo di discorso a ciò che gli sia più conveniente (Plat. *Phaedr.* 271B). La retorica, in conclusione, e questa è un’idea che il filosofo ellenico doveva avere già pianificato nel “Grillo”, è dialettica applicata alla preparazione di un argomento convincente, e anche etica politica applicata alla credibilità propria del discorso retorico.

La definizione della τέχνη che lo stagirita dà nel libro VI dell’“Etica Nicomachea” costituisce il punto di partenza dello studio che VATTIMO sviluppa nel suo libro del 1961. L’anima dell’uomo si divide, secondo l’“Etica Nicomachea” (VI 1, 1138b 35–1139a 17), in due parti: una razionale (λόγον ἔχον) e un’altra irrazionale (λόγον οὐκ ἔχον), ma capace di essere trasportata dalla parte razionale. A queste due parti dell’anima corrispondono due virtù, le virtù dell’etica, che consistono nel portare l’anima irrazionale verso quella razionale, delle quali parla nei primi cinque libri dell’“Etica Nicomachea”, e le virtù dianoetiche, che regolano il funzionamento della parte razionale in sé, oggetto del libro VI. La parte λόγον ἔχον può essere divisa in due parti che corrispondono agli oggetti ai quali viene applicata: la parte ἐπιστημονικόν, che contempla ciò che è necessario, ciò che non può essere in un altro modo, e la parte λογιστικόν, che si riferisce a ciò che è contingente, che può essere in un altro modo. Nella relazione con ciò che è necessario si trovano le virtù dell’“intelletto” (νοῦς) o capacità di riconoscere intellettivamente i principi e le conclusioni dei ragionamenti scientifici; la ‘scienza’ (ἐπιστήμη) o capacità di procedere rettamente dai principi alle conclusioni, facoltà ‘dimostrativa’ (ἀποδεικτική); la ‘sapienza’ (σοφία), che è la scienza delle cose fondamentali della vita umana e sintesi, in un certo senso, della comprensione e della scienza. Le virtù inerenti a ciò che è contingente, che appartengono alla parte λογιστικόν, sono, invece, l’‘arte’ (τέχνη) e la ‘prudenza’ (φρόνησις). Tanto le une come le altre sono forme con le quali l’anima ‘veritiera’ (ἀληθεύει) afferma o nega.

VATTIMO mette in relazione la differenza esistente tra arte e prudenza con la differenza tra ‘agire’ e ‘fare’: l’arte è relazionata alla produzione di oggetti distinti da colui che li fa, invece l’agire rappresenta un’attività intransitiva, che rimane su colui che la fa. Tale differenza è un

principio di gerarchizzazione, infatti la prudenza (φρόνησις) possiede, rispetto al resto delle virtù, una posizione preminente, una funzione direttiva o architettonica. Una ragione simile la si deve al fatto che il fine dell'uomo è la felicità, la quale è esercizio (ἐνέργεια) che non ha fine fuori da sé ma che è perfetto e, per se stesso, autosufficiente. La felicità è un 'agire' (πρᾶξις) e non un 'fare' (ποίησις). Giacché tutte le azioni dell'uomo vengono fatte in previsione della felicità, vale a dire, di una certa πρᾶξις, il fare e la τέχνη si trovano subordinati alla prudenza. Nella "Politica" (VII 14, 1333a 16–30) si rende esplicita tale subordinazione della τέχνη rispetto alla φρόνησις come anche il carattere architettonico di quest'ultima: «Si distinguono due parti dell'anima: l'una possiede per se stessa la ragione, l'altra non la possiede per se stessa, ma è in grado di obbedire alla ragione: ad esse noi diciamo che appartengono le virtù in rapporto a cui l'uomo è detto in qualche modo buono. Ma in quale di queste due risieda maggiormente il fine, non è incerto come devono rispondere quanti le distinguono nel modo che diciamo noi. L'inferiore, infatti, esiste sempre in vista del superiore e questo è in egual modo evidente e nei prodotti artificiali e in quelli naturali —e superiore è la parte che ha la ragione. Ora la ragione è distinta in due secondo il nostro comune schema di divisione: c'è una ragione pratica e una teoretica: è chiaro, quindi, che pure questa parte sia divisa necessariamente nella stessa guisa. Anche le attività dell'anima diremo che stanno in relazione analoga e che quelle della parte superiore per natura devono essere preferibili per quanti sono in grado di raggiungere o tutte le attività dell'anima o due: in effetti, la cosa sopra tutte preferibile per ciascuno è sempre ciò che rappresenta il termine più alto da raggiungersi».

Per VATTIMO «è noto che tale ideale del sapere come fondamento si trovi canonizzato per la prima volta in modo definitivo e rigoroso in Aristotele che riprende, consolidandolo, un concetto dei filosofi precedenti: sapere significa sapere la causa. Inoltre, è proprio riguardo al modo di concepire tale fondamento che si centra la polemica aristotelica contro Platone: mentre in Platone esiste ancora, in un certo senso, un ricordo della differenza ontologica, nel voler fare risiedere l'ὄν in una regione che non è quella degli enti sensibili, in Aristotele si fa valere solitamente l'esigenza di trovare l'essere in maniera definitiva (non è possibile risalire all'infinito); e allora, perché ammettere che l'essere autentico risiede in altri esseri, per esempio, le idee, invece che nell'ente sensibile come tale? Con questo ragionamento aristotelico trionfa, nel pensiero europeo, la mentalità che potremmo chiamare "fondazionale" e che rimane fuori dall'istanza ontologica, ancora molto viva nella dialettica platonica» (Vattimo 1993: 29–30).

La τέχνη è una virtù della parte λόγον ἔχον dell'anima. Il concetto λόγος rimanda qui tanto alla razionalità dell'uomo quanto alla razionalità della natura: il λόγος è l'ordine razionale e teleologico dell'universo. L'arte come δύναμις dell'uomo λόγον ἔχον è caratterizzata da un operare/agire in virtù di un fine e tale ordine teologico sarà il λόγος del prodotto artificiale. Una delle parti fondamentali del λόγον ἔχον dell'anima la scienza, che è un'abitudine dimostrativa. Dimostrazione equivale a ragionamento sillogistico; e il sillogismo consiste nella ricerca di una mezza via capace di collegare necessariamente la premessa principale alla conclusione. Qualcosa di simile si trova nell'arte, nella quale si tratta di trovare i termini medi operativi capaci di apporare certi risultati. La differenza rispetto alla scienza sta nel fatto che il termine medio nell'arte, avendo quest'ultima a che fare con ciò che è contingente, non lega necessariamente la premessa alla conclusione; nella stessa contingenza, tuttavia, si trova una caratteristica tipica del λόγος, considerato come ragione dell'uomo: scoprire i nessi esistenti con la realtà o, per quanto riguarda l'arte stabilire tali nessi. Per apprezzare un aspetto di tale avvicinamento tra arte e scienza, VATTIMO ci riporta al concetto di metafora proprio come lo si trova esposto nella "Poetica" e nella "Retorica".

La τέχνη si caratterizza per «una disposizione creativa (ἔξις [...] ποιητική) accompagnata da ragione vera (μετὰ λόγου ἀληθοῦς) intorno a quelle cose che possono essere diversamente

da quel che sono (περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν)» (Aristot. *EN* VI 4, 1140a 20–23). L'arte si definisce non come attività, ma come virtù, ἔξις, disposizione, concetto al quale, nel campo dell'attività corrisponde il ποιεῖν, come alla φρόνησις corrisponde il πράττειν. Un primo problema è la considerazione della τέχνη come ἔξις e la sua relazione con l'atto concreto del fare. Un altro problema è quello di chiarire in che consiste la “ragione veritiera” che deve accompagnare la disposizione produttiva, se essa stessa si relaziona al contingente. VATTIMO si serve dell’“Etica Nicomachea” (VI 4, 1140a 10–14) per chiarire i problemi derivanti da tale definizione della τέχνη e completarla: «qualsiasi tecnica si centra sul trasformarsi (γένεσις), sull'ideare (τεχνάζειν) e sul considerare (θεωρεῖν) come si possa produrre o trasformare qualcosa a partire da ciò che è suscettibile tanto all'essere come al non essere e il cui principio sta in colui che lo produce e non nel prodotto». In questo contesto l'attività del soggetto si definisce con i termini di γένεσις, τεχνάζειν e θεωρεῖν. Questi ultimi due, si riferiscono al problema esistente nel fare, tra la conoscenza astratta dei concetti e l'operare concreto sul contingente particolare. L'uso del γένεσις è decisivo, dal momento che comporta la generazione o produzione della sostanza. Tale termine, usato a proposito di arte, non serve solo a descrivere il prodotto ma definisce anche il processo produttivo, distinguendolo da altri tipi di movimento, a seconda del luogo, della quantità, della qualità. Il processo produttivo non viene considerato di conseguenza come un cambio isolato, ma come un'autentica produzione di sostanza. Proprio come annota VATTIMO sembra, tuttavia, che il filosofo ellenico definisca da una parte il processo produttivo come γένεσις, attribuendogli implicitamente il carattere di sostanza, mentre dall'altro, interroga la sua sostanzialità e coerenza nel definirlo come qualcosa di contingente, che non possiede in sé il suo principio (ἀρχή). Alludendo ai “Metafisici” (VII 7, 1032b 1–2) VATTIMO segnala che il principio assente in un prodotto artificiale è la specie (εἶδος), che unito alla materia costituisce la cosa come sostanza. Il fare si distingue di conseguenza dall'agire nel fatto che quest'ultimo possiede in sé il suo stesso fine, invece che fa qualcosa si propone come fine qualcosa di diverso dalla stessa azione.

Stando a quanto espresso nell’“Etica Nicomachea” (VI 4), l'arte si relaziona con la γένεσις, che è un diventare, un generare, un divenire sostanziale. Nello stesso testo ricompare il verbo γίγνεσθαι e si parla, inoltre, di un oggetto prodotto, non solo a partire da semplici modifiche. Per tanto la τέχνη si relaziona con la generazione di una sostanza. Il collegamento tra γένεσις e τέχνη ci fornisce la chiave per capire la relazione di imitazione che collega l'arte con la natura. Tanto nell'arte come nella natura, il concetto di γένεσις indica l'unione di una forma con una materia, in modo che si produce il composto che è la sostanza. Arte e natura sono per lo stagirita due cause del diventare qualcosa, ma non sono le uniche. Il nostro autore mette anche in evidenza nei “Fisici” (II 4–6) la ‘fortuna’ (τύχη) e il ‘caso’ (αὐτόματον) come cause del divenire. «La casualità si differenzia dalla fortuna perché è quest'ultima è una nozione più ampia» (Aristot. *Phys.* II 6, 197a 36). La fortuna si limita all'attività umana, dove esiste la capacità di scelta. Fortuna e caso ci rimandano alla relazione tra natura e arte ma anche al problema aristotelico della contingenza. La natura è un principio che risiede nella cosa stessa; l'arte si definisce come un principio che si trova in un'altra cosa (Aristot. *Metaph.* XII 3, 1070a 7). La τέχνη è una specie di δύναμις: «tutte le arti e le scienze produttive sono potenze, giacché esse sono principi capaci di attuare un cambiamento in un'altra cosa o nell'agente stesso in-quanto-altro» (Aristot. *Metaph.* IX 2, 1046b 3–5).

Nell’“Etica Nicomachea” (VI 4, 1140a 14–16) si precisa che «la tecnica non ha nulla a che vedere né con le cose che sono o che si producono necessariamente, né con quelle che sono o si producono in modo naturale (κατὰ φύσιν), in quanto, queste cose posseggono il loro principio in sé stesse». L'espressione κατὰ φύσιν ci aiuterà a chiarire la relazione tra arte e natura, rivelandoci il senso che tale problema rappresenta per il nostro autore. Lo stagirita

contrappone esplicitamente *κατὰ φύσιν* e *κατὰ τέχνην*. L'espressione *κατὰ φύσιν* come opposta a *ἔθει, νόμῳ...* indica un succedere che ha principio nella cosa stessa che succede. Un'altra espressione ad essa relazionata e che segnala un divenire che indica ciò che non si trova in accordo con la natura, è l'espressione *παρὰ φύσιν*: «se esiste un movimento contro natura (*παρὰ φύσιν*), necessariamente ce ne sarà anche uno nel verso della natura (*κατὰ φύσιν*) dal quale lo stesso si allontana» (Aristot. *Cal.* III 2, 300a 20). Se l'arte non produce un succedere *κατὰ φύσιν* è naturale pensare che si debba situare tra quei movimenti *παρὰ φύσιν*. Il problema è quello di come intendere tale *παρὰ φύσιν*. Stando alle indicazioni esposte nel passaggio di "Sul Cielo" (III 2, 300a 20) il movimento *παρὰ φύσιν* è un movimento considerato come *βία*, in altre parole, 'prodotto per forza', espressione che nel pensiero aristotelico stesso risulta ambigua, visto che può significare tanto 'da azione esterna' come 'da violenza subita'. La traduzione latina di *παρὰ φύσιν* con l'espressione *contra natura* riduce l'espressione aristotelica ad uno dei suoi significati ed impedisce l'esatta comprensione della stessa questione dell'arte, dal momento che sostiene che qualsiasi movimento prodotto da un motore esterno alla cosa mossa è un'azione che viola l'ordine interno alla cosa stessa. Una migliore traduzione di *παρὰ φύσιν* potrebbe più semplicemente essere 'al margine della natura'. Tuttavia, la relazione tra il motore esterno e l'inclinazione naturale della cosa mossa non deve per forza essere in tutti i casi violenta rispetto all'ordine interno naturale della cosa mossa. Il nostro autore segnala tre casi: a) il motore esterno produce un movimento in relazione al movimento naturale della cosa, elimina gli ostacoli che impediscono che la cosa mantenga la sua inclinazione naturale; in questo caso, il motore è puramente casuale (Aristot. *Phys.* VIII 4, 254b 21); b) la cosa viene mossa a seconda della sua inclinazione naturale, ma in funzione dei ritmi che non sono i suoi (Aristot. *Phys.* V 6); c) la cosa viene mossa in relazione ad un movimento e in direzione contraria alla sua (Aristot. *Phys.* VIII 4, 255a 22). L'espressione *παρὰ φύσιν* contiene, dunque, non un solo significato, ma ben due: uno descrittivo o generico e l'altro forte o valorativo.

Proprio come si evidenzia nell'"Etica Nicomachea" l'arte non avrebbe relazione alcuna con le cose che si producono *κατὰ φύσιν*. Tuttavia, non è possibile pensare all'arte solamente come a un agente essenzialmente *contra natura*, come si può osservare in numerosi passaggi nei quali lo stagirita parla dell'arte come imitazione della natura. Il problema si radica, secondo l'opinione di VATTIMO, nel significato stesso del concetto di *φύσις*. Non è possibile un movimento che si effettui esclusivamente *contra natura*, iniziato a partire dall'esterno, ma non è nemmeno possibile un movimento puramente *φύσει*, proveniente dall'interno della cosa, visto che la cosa stessa si trova sempre in un gioco di relazioni e che la natura è un determinarsi di situazioni in un continuo dialogo tra le cose (*γένεσις*) più che una vocazione statica della cosa in una direzione definita.

Un'ultima considerazione su quanto esposto nell'"Etica Nicomachea" a proposito della questione del *παρὰ φύσιν* ci porta ad un passaggio dell'"Etica Nicomachea" (II 1) dove lo stagirita espone la relazione tra natura e virtù. Delle virtù etiche si dice che non siano *παρὰ φύσιν*, che non nascano spontaneamente, ma che non siano nemmeno *κατὰ φύσιν*, che non procedano dall'esterno violando, di conseguenza, l'inclinazione naturale dell'uomo. Nel caso della virtù, dove l'uomo non agisce spinto da necessità naturali ma nemmeno da una forza esterna, si mette in evidenza che quello che si trova in gioco realmente è la capacità di libera scelta dell'uomo. Le virtù, «come anche nel caso delle altre arti (*ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν*)», le acquisiamo mediante l'esercizio (Aristot. *EN* II 1, 1103a 32). La definizione dell'arte come inizio dei movimenti *παρὰ φύσιν* ci porta a considerare anche la relazione tra arte e imitazione. Tale relazione si presenta elaborata in alcuni passaggi aristotelici.

Il filosofo ellenico dedica i primi capitoli del libro II dei "Fisici" alla discussione del

concetto di natura allo scopo di stabilire l'oggetto dell'indagine fisica. L'apparizione della τέχνη in tale testo possiede una doppia funzione: da un lato permette la separazione di due ordini diversi di entità, il mondo naturale, dove ogni cosa «a in se stessa il principio del movimento (ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως)» (Aristot. *Phys.* II 1, 192b 13) e l'ordine della τέχνη, un ordine umano, legato alla volontà degli uomini e alla società. In tal modo, φύσις e τέχνη sarebbero due principi diversi: ogni essere nasce a partire da un principio, che può essere intrinseco, come nel caso degli esseri naturali, o estrinseco, che presuppone la produzione artificiale di una cosa.

Sembra curiosa l'apparizione di tale termine all'interno della descrizione degli esseri naturali, ma sembra anche logico, giacché la τέχνη presuppone l'esistenza di una δύναμις che di fronte alla ἐνέργεια dell'atto naturale si deve trasformare in un ἔργον, proprio dell'azione umana, che porta all'atto perfetto o ἐντέλεχια. In tal senso si deve tornare ad insistere con la differenza tra τέχνη e tecnica: la seconda mira solo alla produzione di un oggetto utile, la prima di un atto perfetto che contribuisca ad una vita qualificata, vale a dire, eticamente buona e politicamente giusta. D'altra parte, una causa implica necessariamente un effetto sul mondo naturale, vale a dire, la δύναμις tende a convertirsi in ἐνέργεια, però nel mondo della τέχνη è necessaria una mediazione che metta in relazione il sapere e il fare con i fini, i quali non si riducono ad una finalità esteriore ma hanno anche una finalità etica e, per tanto, politica.

Per il nostro autore la φύσις è «un principio e una causa del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente» (Aristot. *Phys.* II 1, 192b 21–23). A continuazione segue la discussione espressa dai filosofi riguardo la natura. L'autore ellenico considera che il principio che è la φύσις a costituire l'oggetto di studio del fisico, non è la materia né la forma considerata astrattamente ma la forma, come principio di una sostanza concreta. Tale è la conclusione del nostro autore, ed è qui, dove si inserisce l'affermazione che dice «l'arte imita la natura (ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν)» (Aristot. *Phys.* II 2, 194a 21–22). Se la natura è materia e forma, di quale delle due si dovrebbe occupare la fisica? «Se l'arte imita la natura ed è compito della medesima scienza conoscere fino a un certo punto la forma e la materia [...] certamente sarà compito anche della fisica conoscere entrambe le nature» (Aristot. *Phys.* II 2, 194a 21–25).

Risulta impossibile capire isolatamente questa affermazione dei “Fisici” (II 2, 194a 21–22): infatti, il problema dell'arte si trova continuamente presente nel corso di questi capitoli, tanto per l'importanzache ha avuto, nel dimostrare che la fisica deve conoscere la materia e la forma, quanto per il ruolo che giocherà in seguito (II 8, 199a 8) dove arte e natura vengono considerate come cause che operano in vista di fini.

Dopo aver stabilito che nella natura sono presenti le quattro cause (*Phys.* II 7), lo stagirita inizia una discussione sulla teoria meccanicistica, secondo la quale la nostra natura non agirebbe in vista di fini. Secondo i meccanicisti, quello che succede in natura succede per necessità. L'autore ellenico discute qui il problema del finalismo naturale per stabilire nei “Fisici” (II 9) che la necessità dei processi naturali è una necessità ipotetica. Le ragioni con le quali si mette di fronte ai meccanicisti sono due: la prima ragione che il nostro autore oppone ai meccanicisti si relaziona alla regolarità che distingue quello che succede per natura da quello che succede per caso. Così, secondo l'opinione comune, succede per natura che in estate faccia calore; è, tuttavia, casuale che faccia calore in inverno. A questo punto, se il fatto che in estate faccia calore è frutto della regolarità, non si può considerare un fatto casuale ma come qualcosa che succede in vista di un fine. Questa divisione che ARISTOTELE realizza con gran precisione —per casualità o in vista di un fine— illumina perfettamente la natura della casualità, che si dice dei fatti sottomessi alle leggi della finalità, nei quali un fine si produce

senza essere perseguito; la seconda ragione, al contrario, è quella che ci interessa di più per il problema dell'arte. Lo stagirita la presenta nella seguente maniera:

«Inoltre, in tutte le cose che hanno un fine, in virtù di questo si fanno alcune cose prima, altre dopo. Quindi, come una cosa è fatta (ὥς [...] οὕτω), così essa è disposta per natura, così è fatta (ὥς [...] οὕτω), purché non vi sia qualche impaccio. Ma essa è fatta per un fine; dunque per natura è disposta ad un tale fine. Ad esempio: se la casa facesse parte dei prodotti naturali, sarebbe generata con le stesse caratteristiche con le quali è ora prodotta dall'arte; e se le cose naturali fossero generate non solo per natura, ma anche per arte, esse sarebbero prodotte allo stesso modo di come lo sono per natura. Ché l'una cosa ha come fine l'altra (ἐνεκα ἄρα)» (Aristot. *Phys.* II 8, 199a 8–15).

Il punto di partenza, in quest'occasione, è la constatazione che i processi naturali hanno tappe, momenti successivi di sviluppo, come i processi artistici. Ciò che nei processi artistici spiega i momenti successivi e le tappe della sua ordinata organizzazione è il fine. E visto che in natura esistono processi paragonabili a quelli dell'arte —quando quest'ultima riproduce processi paragonabili a quelli della natura— e nell'arte esistono processi paragonabili a quelli naturali, si dovrebbe concludere che quello che succede tanto nella natura quanto nell'arte, succede in vista di un fine. L'espressione ἐνεκα ἄρα con la quale si conclude il passaggio, non si riferisce, di conseguenza, all'arte o alla natura ma ai momenti del processo artistico e naturale. Per la loro parte, ὥς e οὕτω non si riferiscono tanto ad un'identità ma piuttosto ad una somiglianza nel modo di procedere di entrambe.

A proposito dell'arte, si presentano o due ipotesi: a) l'arte produce oggetti e processi che in natura non potrebbero in alcun modo crearsi; b) l'arte riproduce oggetti e processi che si riproducono in natura. Ambedue le ipotesi vengono semplificate nel seguente testo.

«Insomma: alcune cose (τὰ μὲν) che la natura è incapace di effettuare (ἀπεργάσασθαι), l'arte le compie (ἐπιτελεῖ); altre, invece (τὰ δὲ), le imita. E se, dunque, le cose artificiali hanno una causa finale, è chiaro che è così anche per le cose naturali: infatti, il prima e il poi si trovano in rapporto reciproco alla stessa guisa tanto nelle cose artificiali quanto in quelle naturali» (Aristot. *Phys.* II 8, 199a 15–20).

Se realmente i casi ἄ μὲν e τὰ δὲ corrispondono ai casi esaminati nel testo anteriore a questo, il senso del verbo ἐπιτελεῖ non è quello che dichiara che l'arte 'contempla' ma quello che vuol dire che l'arte 'produce' ciò che la natura non può portare a termine.

Nello steso capitolo si discute il problema dei mostri, vale a dire, gli errori della natura. Si paragonano i mostri agli errori nelle cose fatte artificialmente: il testo offre l'esempio del grammatico che commette un errore nello scrivere e il medico che sbaglia nella dosi di un farmaco (Aristot. *Phys.* II 8, 199a 33–35). L'esempio serve a mettere a confronto arte e natura e dimostrare l'esistenza di un aspetto essenziale di entrambe —la finalità— e non solo il semplice significato letterale di μίμησις come riproduzione (Gomá Lanzón 2003: 86–94).

La somiglianza tra arte e natura si ritrova persino alla fine di questo capitolo 8. Nasce da qui una nuova difficoltà, visto che si dice che se la natura è un processo ordinato, tale processo deve essere determinato teleologicamente. Lo stesso succede nell'arte, la quale non delibera: «è assurdo anche il non credere in una causa finale, fondandosi sul fatto che codesti filosofi non riescono a vedere il motore nell'atto in cui prende una decisione (ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἶεσθαι ἐνεκά του γίγνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινεῖν βουλευσάμενον). Anche l'arte, del resto, non prende decisioni (καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται)» (Aristot. *Phys.* II 8, 199b 26–28).

Di tutto modo, tale affermazione sembra porsi in contrasto con un'altra che appare in qualche linea precedente, dove si dice che la finalità della natura è evidente negli animali, i quali agiscono ordinatamente «né per arte né per ricerca né per volontà (οὔτε τέχνη οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα)» (Aristot. *Phys.* II 8, 199a 21). Non sembra possibile considerare in senso forte e disgiuntivo le negazioni correlative οὔτε [...] οὔτε, come se arte, ricerca e deliberazione fossero cose diverse. Sembra più logico e conforme al senso di altri testi sulla τέχνη (Aristot. *EN* VI 4) considerare la ricerca e la deliberazione come specificazioni dei momenti teorici e produttivi dell'arte. E dunque, se non si vuole accettare tale interpretazione, rimane da spiegare perché gli animali non agiscano in accordo con l'arte, visto che l'arte non ha bisogno della deliberazione. La frase presente nel 199b 28 può essere interpretata come l'uomo che agisce non delibera sul fine ma sui mezzi; o meglio ancora, che nell'arte come nella natura, il fine disimpegna un'azione determinante di guida del processo. Se ne ha una conferma nel capitolo 9 di questo secondo libro, dove si parla della necessità della natura come ipotetica, per così dire, derivata dal fine; e tale ipotesi, data l'analogia tra arte e natura, varrebbe anche in un certo senso per l'arte.

Nei "Metafisici" (I 1–3, 980a 1–983b 6), dove appare una classificazione graduale dei distinti livelli di conoscenza, l'elleno inizia facendo una distinzione radicale tra le forme di del sapere specifiche degli animali e degli uomini: «nella vita degli altri animali, però sono presenti soltanto immagini (φαντασίαις) e ricordi (μνήμαις), mentre l'esperienza (ἐμπειρίας) vi ha solo una limitatissima parte; nella vita del genere umano, invece, sono presenti attività artistiche (τέχνη) e razionali (λογισμοῖς)» (Aristot. *Metaph.* I 1, 980b 25–27).

La τέχνη viene vista, di conseguenza, come un tipo di conoscenza specificamente umana, ossia, razionale e, per tanto, legata proprio alla sua capacità razionale. Anche se «l'esperienza è per gli uomini solo il punto di partenza da cui derivano scienza ed arte (ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν)» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 4), non si può fare, tuttavia, confusione tra le due forme di conoscenza. La ἐμπειρία si relaziona con la conoscenza delle cose singolari e, per questo, risulta fondamentale nella vita pratica, dal momento che presuppone «un unico giudizio universale che abbracci tutte le cose simili fra loro» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 6–7) e in una certa misura qualsiasi conoscenza teorica deve basarsi sull'esperienza, giacché il medico non cura l'uomo in generale, ma «è proprio il particolare quello che bisogna curare» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 24).

«L'arte nasce quando da una molteplicità di nozioni empiriche venga prodotto un unico giudizio universale che abbracci tutte le cose simili fra loro (γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις)» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 5–7). Continuando con l'esempio della τέχνη medica —non dimentichiamoci che IPPOCRATE era coetaneo di SOCRATE e che l'arte della medicina in lui arriva a raggiungere un prestigio anomalo— sapere che tal rimedio cura determinate persone è frutto dell'esperienza, però sapere che cura tutti gli individui afflitti dallo stesso male, è frutto della τέχνη. Tale differenza di gradi radica nel fatto che alcuni conoscono la causa e altri no, infatti «gli empirici, infatti, sanno il *che*, ma non il *perché* (οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν)» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 28–29), per questo ci sembrano più saggi, aggiunge, coloro che dirigono un lavoro piuttosto che gli operai manuali, in quanto questi ultimi «conoscono le cause dei loro stessi prodotti» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981b 1–2).

Esiste, tuttavia, un'ultima importante differenza tra ἐπιστήμη o sapere empirico e τέχνη, tradotta come arte, scienza o tecnica, e che corrisponde all'idea della capacità umana di controllare e dominare la *τυχή*, la fortuna o azzardo. Secondo NUSSBAUM (1995: 143) «la τέχνη è un'applicazione deliberata dell'intelligenza umana a qualche parte del mondo che

fornisce un certo dominio sulla *τυχή*; si frova relazionata alla soddisfazione delle necessità e alla predizione e dominio delle contingenze future». La *τέχνη*, come ogni scienza, può essere insegnata. Per tanto la *τέχνη* appare con tutte le caratteristiche di un sapere legato alle forme di conoscenza razionale e imparentata con la scienza, dal momento che con esse condivide tali quattro caratteristiche. In primo luogo, la sua universalità, o conoscenza delle cose universali, visto che solo tale tipo di conoscenza consente predizioni veritiere su casi futuri. In secondo luogo la sua insegnabilità, infatti, come avviene con ogni sapere legato all'intelligenza, la *τέχνη* conosce le cause e per tanto può essere insegnata. In terzo luogo, la sua precisione, infatti la *τέχνη* apporta precisione dove prima c'era solo vaghezza, così la medicina è precisa nella misura in cui è applicabile in tutti i casi. In fine, il suo orientamento verso la spiegazione, giacché si pone a riflettere sul perché delle cose, cercando di offrire risposte teoriche, o almeno con fondamento teorico. In tal modo, possiamo concludere con NUSSBAUM (1995: 145) che «l'universalità e la spiegazione permettono di controllare il futuro in virtù dell'apprensione organizzata del passato; l'insegnamento fa sì che il lavoro realizzato spinga a progressi futuri; la predizione offre esattezza e coerenza ai risultati, riducendo al massimo gli insuccessi».

In tale definizione, proprio come appare nei “Metafisici”, il filosofo ellenico riduce il significato di *τέχνη* a quello che nei “Fisici” denominerà come *τέχνη* architetonica, per differenziarla da quella produttiva, ossia, da quella orientata alla produzione di un oggetto utile. Per tanto gli esempi che compaiono, si relazionano al medico o all'ingegnere. Questo sembrerebbe supporre che questo tipo di arti sarebbero chiaramente collegate all'intelligenza, mentre le arti produttive sarebbero più relazionate con la *ποίησις*, con la ripetizione routinaria insediata nella tradizione, che poco o nulla ha a che vedere con la scienza, posto il fatto che l'esercizio ‘poietico’ si è convertito in un insieme di attività pratiche che sono pura ripetizione e che per tanto non portano all'innovazione.

Però, proprio, per il fatto che il pensiero aristotelico rientra nel quadro della *πόλις*, perché il fine della città non è solo vivere ma quello di vivere bene, tali arti, puramente produttive, anche se sono incamminate verso la produzione di un oggetto esterno, non hanno nel prodotto il loro unico fine ma un'attività tecnica ben realizzata è già un fine di per sé. Ricordiamo a tale proposito il passaggio con il quale si inizia l’“Etica Nicomachea” (I 1, 1094a 1–2): «Ogni arte ed ogni ricerca scientifica e similmente ogni azione ed ogni scelta deliberata tende —tutti ne convengono— ad un bene». Proprio per il fatto che esistono atti, arti e scienze molteplici, esistono anche diversi fini gerarchizzati. In tali ordini di fini, tutte queste scienze si subordinano alla *πόλις*, giacché il bene «è amabile anche nella dimensione dell'individuo singolo, ma è più bello e più divino quando concerne un popolo o delle città» (Aristot. *EN* I 2, 1094b 9–10). Detto in altro modo, la *τέχνη* produttiva si converte in pura *ποίησις* quando si svincola dal suo carattere sociale ed etico. Quando la *τέχνη* si moralizza, quando la sua finalità interna contribuisce al buon vivere della città, appare come un sapere.

Anche nei “Fisici” la distinzione tra i tipi di attività tecnica compare in modo più esplicito. Nei “Fisici” (II 2, 194a 36–194b 5) l'autore ellenico dice: «E sono due le arti che comandano sulla materia e la conoscono: l'una è quella che ne fa uso pratico, l'altra fa parte delle attività costruttive ed è l'architetonica. Perciò anche l'arte che ne fa uso pratico è, in un certo senso, architetonica; ma la differenza è nel fatto che l'architetonica ha competenza della forma, mentre l'altra, in quanto attività costruttiva, ha competenza della materia». In tal modo, tornano gli ‘esperti’, coloro che posseggono un sapere che solo si conosce quando si realizza, ed i ‘tecnici’, coloro che posseggono una pratica acquisita, dalla quale deducono un sapere universale, che conoscono il perché e soprattutto che conoscono la materia e la forma. Chi costruisce un timone, dice lo stagirita, sa quale forma deve avere e come funziona, ma chi possiede la *τέχνη* della navigazione sa come e perché deve avere tale forma o perché deve

essere fatto in tale modo.

Non è, tuttavia, necessario aggiungere un'ultima precisazione. Ho cercato di dimostrare che il concetto di *τέχνη* non può essere tradotto da quello di 'tecnica' nella sua definizione antropologica e strumentale; non può nemmeno essere svincolato dalla *ἐπιστήμη* e dall'intelligenza, giacché, per essere frutto di un'attività tipicamente umana, che trasforma la *δύναμις* in *ἔργον*, è il risultato di un atto deliberativo e volitivo e, per tanto, è un concetto che in ARISTOTELE si applica a differenti *τόποι*. In quest'ultimo senso possiamo parlare a) una *τέχνη* logica, uno strumento che consiste nella produzione di modelli di argomentazione che sostituiscono il ragionamento dialettico dell'uomo saggio; b) una *τέχνη* morale che consisterà nel produrre azioni giuste che utilizzerà l'uomo prudente per vivere bene; c) una *τέχνη* poetica, vale a dire, la produzione di regole perché l'opera letteraria imiti verosimilmente i fatti realizzati in natura; d) una *τέχνη* retorica, l'arte di argomentare perché convincere equivalga a ragionare bene.

Solo dal contesto dell'azione umana, che per un greco è il *τόπος* della *πόλις*, può essere intesa la varietà semantica del termine *τέχνη* e evitarsi così ogni tipo di riduzione semplicista o riduzionista. Una *τέχνη* legata all'attività intellettuale e morale del cittadino — *τέχνη* che si esercita nell'agorà, nei tribunali, nella vita quotidiana e che in nessun caso si riduce all'attività poetica — sarebbe il destino della tecnica nel sogno heideggeriano e sarebbe anche la nostra unica possibilità di salvezza.

Ai testi anteriori bisogna aggiungerne altri due ugualmente importanti. In *Meteorologica* (IV 3, 381b 6) la discussione si centra sul fatto che gli effetti prodotti dall'arte si trovano anche nella natura. Questo non impedisce che l'arte imiti la natura: *μιμεῖται γὰρ ἡ τέχνη τὴν φύσιν*. Su questa frase possiamo osservare che: a) il concetto di *μίμησις* viene introdotto per spiegare un fatto tecnico, non estetico; b) il verbo *μιμεῖται* viene preso nel senso di riprodurre fatti e processi che si trovano in natura, senso che corrisponde ad uno dei casi esaminati nei "Fisici" (II 8); c) l'imitazione, concetto del quale si parla a proposito della cozione degli alimenti, non è un atto mimetico disinteressato dell'uomo, fondato sul semplice piacere di imitare e rappresentare la natura, ma è un atto frutto di certi fini utilitaristici che l'uomo vuole raggiungere e che da lui esigono l'imitazione della natura dei suoi processi. A tale proposito si può citare il passaggio della "Retorica" (II 19, 1392b 5–6), dove si parla dell'arte in opposizione non a *φύσις* ma a *τύχη*. Se è vero, dice lo stagirita, che si possono fare cose senza arte, tali sono possibili in misura maggiore se fatte con arte e con diligenza. Tale parola 'maggiore' (*μᾶλλον*) può essere intesa in un senso puramente formale, ma anche nel senso che l'arte assicura una maggiore regolarità e precisione a quei processi che la natura solamente realizzerebbe in accordo con i propri ritmi e senza considerare le necessità umane.

Nel *De mundo* (5, 396b 12) si parte dal fatto che il cosmo è formato da opposti. Tale constatazione è normale in natura, dove la vita stessa nasce dall'incontro di principi opposti. E quello che succede nella natura, avviene anche nell'arte, che imita la natura. Prosegue il testo con l'esempio di tre arti che producono i loro oggetti a partire dagli opposti: la pittura, che con il mescolamento dei colori elabora immagini simili ai suoi modelli; la musica, che dal mescolamento di tono acuti e gravi crea un'armonia unitaria; e la grammatica, che armonizzando vocali e consonanti costruisce l'arte del discorso. L'opera d'arte vista come prodotto tecnico, imita la natura in quanto a sua volta è un universo, un'ordine, una struttura organizzata verso la ricerca di un principio unitario a partire dalla molteplicità. Il primo esempio di imitazione artistica è la pittura, che elabora 'immagini' (*εἰκόνας*). Il secondo esempio è quello di un'arte la cui relazione con il modello è molto meno evidente. Il terzo esempio, la grammatica, arriva alla cima di questa scala d'astrazione, dove si può parlare

d'imitazione riproduttiva nello stesso senso usato per la pittura. La grammatica è più astratta della musica per la sua convenzionalità; la musica, invece, presenta una relazione naturale e immediata, non convenzionale, con passioni e caratteri morali.

Per completare la nostra analisi è necessario aggiungere un frammento del “Protrettico” (13,4), dove il filosofo ellenico scrive: «Non è infatti la natura a imitare l'arte, ma è l'arte che imita la natura (μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἢ φύσις ἀλλ' αὐτὴ τὴν φύσιν) ed esiste per aiutarla e per colmare le deficienze (καὶ ἔστιν ἐπὶ τῷ βοηθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν)». Da tale considerazione si deduce che i due casi di arte distinti nei “Fisici” (II 8, 199a 12) —imitazione come riproduzione di processi che avvengono in natura e imitazione come realizzazione di cose che non esistono in natura— si considerano una stessa cosa. Di fatto, gli interpreti leggono βοηθεῖν e ἀναπληροῦν come se entrambi i termini indicassero che l'arte completa e aiuta la natura ad esprimersi completamente. Di conseguenza, l'arte farebbe anche quello che in natura non si realizza e l'imitazione sarebbe non solo riproduzione di cose che si producono in natura ma anche lo sviluppo delle possibilità che essa possiede in un modo inverificabile nella natura stessa. È così come il concetto di μίμησις si trasforma in caratteristica generale di ogni τέχνη. Tale è il valore di questo testo, a meno che si interpretino i termini βοηθεῖν e ἀναπληροῦν nel senso del passaggio presente in *Mechanica* (1, 847a 20) che riproduce la sentenza di ANTIFONTE: «mediante la tecnica dominiamo ciò che per natura ci domina (τέχνη γὰρ κρατοῦμεν ὧν φύσει νικώμεθα)». Tale passaggio andrebbe letto pasaje alla luce dei due testi aristotelici. Da una parte, «se è possibile che <una cosa> venga all'essere anche senz'arte e preparazione, è possibile in misura maggiore che <venga all'essere> in virtù di un'arte e di una cura (καὶ εἰ ἄνευ τέχνης καὶ παρασκευῆς δυνατόν γίγνεσθαι, μᾶλλον διὰ τέχνης καὶ ἐπιμελείας δυνατόν)» (*Rhet.* II 19, 1392b 5–6). Dall'altra, «ogni arte e educazione intende supplire le manchevolezze della natura (πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλείπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν)» (*Pol.* VII 17, 1337a 1–3). Non sembra che esista di fatto nello stagirita un concetto di arte come operare disinteressato per completare ed esprimere più pienamente la natura, ma sembra che il concetto si riferisca sempre all'uomo, nel senso che quest'ultimo con l'arte imita la natura non per aiutarla e completarla ma per aiutarsi e completare per se stesso quello che in natura, dal punto di vista dell'utilità dell'uomo, non è completo.

Nei “Metafisici”, dove abbondano testi sull'arte nel suo aspetto produttivo concreto, non troviamo il concetto di imitazione che applicato alle discussioni delle dottrine platoniche e pitagoriche. Così, nei “Metafisici” (V 14) con il concetto di μῖμημα si designa la figura geometrica in relazione ai numeri. Tale passaggio ci mostra per tanto la varietà di accezioni che il termine μῖμημα avrebbe per l'autore ellenico. Altri passaggi dei “Metafisici” sono quelli nei quali si parla dell'idea nella mente dell'artefice e della cosa prodotta, o anche della forma nell'essere generatore e nell'essere generato (Aristot. *Metaph.* VII 8, XII 3). Quando in questi testi si parla di μίμησις a proposito dell'arte, ci si riferisce ad essa in un senso attivo, non rigorosamente platonico. Nel testo della “Poetica” si verificherà tale modifica del concetto di μίμησις da PLATONE a ARISTOTELE, parallela al cambio nell'interpretazione della dottrina delle idee.

Da quanto esposto anteriormente, abbiamo da una parte, che la μίμησις proprio come si presentava nei “Fisici” non può essere ridotta alle belle arti e dall'altra, che questa μίμησις, come anche qualsiasi procedimento tecnico, si realizza in vista di un fine; non è un esercizio teorico disinteressato, ma una scelta dettata dall'utilità o dal piacere. Per VATTIMO (1993: 86–87) «allo stesso modo si pone già il problema [del fatto stesso dell'arte] in Aristotele, il quale lo risolve con la famosa dottrina dell'imitazione, secondo la quale l'arte esiste perché, essendo imitazione, ci fornisce come tale un piacere; e tale piacere è collegato al fatto che noi tendiamo

per natura alla conoscenza; in tale modo, l'imitazione è una forma di conoscenza. Con questa teoria, Aristotele non solo fonda la tradizione della concezione mimetica dell'arte (o almeno la canonizza in un modo così preciso che sarà con questa teoria che passerà alla storia del pensiero), ma anticipa anche tutta una serie di conclusioni moderne del problema dell'arte, soluzioni fondate nella conversione dell'arte in un comportamento fondamentale e costitutivo della coscienza e che, approssimativamente, possono essere riassunte nella seguente maniera: esiste un'arte perché esiste nella coscienza umana un comportamento, una maniera di situarsi rispetto alle cose, che non è né pratica né conoscitiva, ma estetica. In qualsiasi caso, la soluzione aristotelica, accettata come indiscutibile durante secoli, ha fatto certamente sì che l'estetica si abbassasse al rango di poetica: non si trattava più di collocare il problema dell'arte alle sue radici, ma di trovare solamente il modo di produrre buone opere d'arte, codificandola e trasmettendola in manuali».

Nell'arte imitativo-riproduttiva, la regola dell'azione non viene dettata dalla realtà da imitare, ma dal fine. Il primo testo nel quale vorrei fissare l'attenzione è il capitolo 4 della "Poetica", dove si parla dell'origine della poesia e del piacere dell'imitazione. L'origine della poesia dipende, secondo tale testo, da due cause: il piacere che l'uomo sperimenta nell'imitazione e il piacere che prova nel contemplare i prodotti di tale imitazione. Tale piacere non deriva dal riconoscimento della conformità della copia con il suo modello ma, come segnala lo stagirita, gli spettatori, molte volte disconoscono i miti dei quali le tragedie sono imitazioni. La tragedia è imitazione di un'azione definita. Quanto tale azione non è conosciuta dal pubblico, il piacere non deriva dal prodotto mimetico in quanto copia (μίμημα) ma dall'esecuzione (ἀπεργασία), proprio come segnala l'elleno nella "Poetica" (4, 1448b 17–19): «ché, se capiti di non averla vista precedentemente, non produrrà il piacere in quanto oggetto raffigurato, ma in virtù della <sua> esecuzione (ἐπεὶ ἐὰν μὴ τύχη προεωρακώς, οὐχ ἢ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονὴν ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπεργασίαν)». Sarà di conseguenza la ἀπεργασία e non la realtà ad imitare quella che costituirà il fondamento delle regole poetiche. Inoltre, anche più avanti, (*Pat.* 6, 1450b 20–21) scriverà il nostro autore che «l'arte di chi costruisce arredi teatrali è più importante di quella dei poeti (κυριωτέρα τὴν ἀπεργασίαν [...] ἢ [...] τέχνη τῆς τῶν ποιητῶν ἐστίν)». Esiste dunque un tipo di piacere che si relaziona non con il fatto di essere una mera copia ma col fatto che l'opera possiede una struttura. Stanto all'interpretazione di VATTIMO (1993: 179–180) è necessario che in tutto questo entri in gioco l'ermeneutica: «per descrivere la relazione dell'opera d'arte con la realtà conviene riprendere, secondo Gadamer, l'antico concetto di *mimesis*, abbandonato in seguito al trionfo dell'estetica del genio, da un lato, e per la mentalità scientifica dall'altro, per i quali l'imitazione sembrava non rispondere all'esigenza di originalità e di creatività del genio né coesistere con una visione che riduceva la verità al dominio delle scienze esatte. Ma in realtà, una volta messo in crisi, come si è visto, il concetto di genio, l'imitazione torna ad essere l'unico termine non solo per determinare le relazioni tra l'arte e la natura, ma anche per definire in generale lo *status* ontologico dell'opera d'arte. Imitazione, come la intendeva già allora Aristotele, non è copia e riproduzione della realtà, ma trasposizione della realtà stessa nella sua verità».

Il piacere che produce l'arte non è un semplice piacere conoscitivo. Per il filosofo ellenico il piacere estetico non è una fulgurazione immediata, un fatto estatico di contemplazione ma un atto dinamico. In tal senso, VATTIMO (1993: 99) segnala che «la tradizione filosofica occidentale ci ha abituati a pensare alla contemplazione tramite il modello dell'esperienza visibile, come un immediato essere presente della cosa analizzata nella sua totalità, e il piacere che deriva da tale contemplazione come quiete del riposo raggiunto, della soddisfazione compiuta, di quella che nessun'altra curiosità o desiderio di approfondimento ci distrae. Nella prospettiva qui proposta tali caratteristiche della contemplazione estetica vengono rifiutate». È per questo che si dice che gli uomini «provano piacere vedendo le immagini, perché nel guardare capita

che imparino (μανθάνειν) e argomentino (συλλογίζεσθαι) che cos'è ciascuna cosa» (Aristot. *Pat.* 4, 1448b 15–17). Forme e idee non sono le forme e idee al di fuori delle stesse cose concrete e particolari. Forme e idee sono la struttura intellegibile delle cose. Lo stagirita utilizza in questo frammento del capitolo 4 il termine συλλογίζεσθαι, in modo che la ἀπεργασία, l'esecuzione, viene constatata mediante un sillogismo.

Qui mi sembra opportuno citare il seguente passaggio della “Retorica” (I 11, 1371b 3–12): «E poiché tanto l'apprendere che l'ammirare sono una cosa piacevole, anche queste sono necessariamente piacevoli: per esempio, ciò che imita, come la pittura e la scultura e la poesia; e tutto ciò che sia stato imitato bene, anche se la cosa che si è imitata non sia in se stessa piacevole. Infatti, non di questo ci si rallegra, ma ha luogo un sillogismo (συλλογισμός): che cioè questa cosa è quest'altra, per cui avviene di apprendere alcunché. Anche le peripezie e il salvarsi di stretta misura dai pericoli fanno parte delle cose piacevoli, giacché tutte queste sono ammirevoli (θαυμαστά)».

Dalla lettura di tale testo si deduce che per quanto riguarda il piacere estetico non si tratta di un conoscere l'oggetto imitato ma di riconoscerlo nell'imitazione, in modo che il piacere che μίμησις e ἀπεργασία producono, procedano assieme. A giudizio di VATTIMO (1993: 127–128) «in entrambi i due casi [contenutismo e formalismo] il piacere è legato al riconoscimento (termine chiave nella *Poetica* aristotelica, e con la stessa oscillazione, o almeno comprensione, dei due significati qui indicati): nel primo caso, a quello di una verità che è riconosciuta perché, in certo senso, la si conosce già per altre vie (e con questo si collega il carattere di personalità e irriducibilità che l'arte ha in tutta la prospettiva contenutistica); nel secondo caso, il riconoscimento è un fatto più sottile, che già implica una valorizzazione sul conseguimento della forma: la struttura bella mi produce piacere come tale perché “riconosco” che è come dovrebbe essere».

Il concetto di ‘ammirazione’ (θαυμαστόν) serve da una parte a spiegare il piacere estetico e differenziarlo dalla semplice conoscenza e, dall'altra, si tratta di una ammirazione prodotta dallo scoprire che l'imitazione e la cosa imitata coincidono. A proposito di ciò, evidenzia VATTIMO (1993: 66–67) che «nella misura in cui l'opera si converte in strumento cognoscitivo della realtà, la fruizione non potrà essere concepita più come pura, disinteressata contemplazione della bellezza, come il libero gioco delle facoltà [...] Tuttavia, si arriva qui al massimo al “riconoscimento” di quello che aveva già detto Aristotele: c'è sempre una realtà presupposta all'opera (sia questa il mondo naturale o il mondo meccanico–tecnico) in relazione alla quale l'opera viene qualificata e misurata, valorizzata, insomma, goduta».

Il secondo testo al quale mi riferisco è il capitolo 6 della “Poetica”, dove lo stagirita definisce la dottrina della catarsi, che viene introdotta nel presentare la tragedia. La dottrina della catarsi serve al nostro autore per distanziarsi da una spiegazione del piacere estetico come qualcosa di puramente formale. Piuttosto, quello che ottiene l'autore ellenico con l'introduzione della dottrina della catarsi è quello di avvicinarci ad una comprensione del piacere estetico che prende il suo modello e affonda le sue radici nella vita umana stessa, con le sue ragioni e le sue passioni, che fa riferimento al mondo umano, fornendogli così la possibilità di una visione dell'arte da puramente intellettualista ad una visione completamente più umana, o se si vuole, etica. In questo senso, quanto esposto nel capitolo 13 della “Poetica” a proposito della compassione e del timore è sufficiente a confermare tale fatto; infatti solamente si può dimostrare compassione e timore se uno è capace di riconoscere in sé stesso il personaggio della tragedia. Sottolinea VATTIMO (1993: 200–201): «ci sembrano illuminanti, a tale proposito, le pagine che Gadamer, in *Verità e metodo*, dedica alla tragedia, per la cui analisi riprende molti elementi aristotelici. Polemizzando con l'atteggiamento distaccato della coscienza estetica, che

sa solo apprezzare la tragedia per lo spettacolo e per la perfezione della rappresentazione, Gadamer rende evidente che l'effetto della tragedia sullo spettatore è quello di "rendere più intensa la *continuità con se stesso* [...] Nel fatto tragico incontra se stesso, infatti quello che in lui ne viene fuori da tale incontro, è il mondo come da lui conosciuto nella sua tradizione religiosa e storica" [...] Per Gadamer, il fatto di rincontrarsi nella tragedia è l'opposto all'atteggiamento della coscienza estetica, preoccupata solamente di verificare nel prodotto la presenza di certi caratteri astratti di qualità formale [...] il *ri-incontrarsi* dell'uomo con le sue dimensioni, che Gadamer vede illustrato in modo emblematico e ancora valido nella teoria aristotelica della tragedia, si rivela legato ad un tipo di esperienza estetica che non è più la nostra».

Uno studio teorico su un'arte può, a sua volta, dare luogo a due atteggiamenti scientifici che di solito si denominano scienza 'descrittiva' e scienza 'normativa'. Non è lo stesso descrivere che prescrivere. La retorica condivide tale ambiguità scientifica con la logica. Nel momento in cui l'arte include il 'buon risultato' all'interno del suo concetto, possiamo chiedere se studiamo un'arte per descrivere come si fa qualcosa o per prescrivere tale pratica. Ci troviamo di fronte alla differenza tra l'essere e il 'dover essere' dell'arte. Fare della retorica una tecnica, stipulando un sistema di regole che applichiamo coscientemente a determinate situazioni di parola, è una tentazione che sta sempre presente. D'altra parte, sappiamo invece che quello che meglio facciamo, lo facciamo incoscientemente e per abitudine. Quando la tecnica domina l'arte, quando accettiamo a priori una regola d'azione, siamo vittime di un fondamentalismo che contraddice le sue stesse intenzioni. Infatti, la finalità della retorica dovrebbe essere quella di contribuire, mediante una riflessione cosciente, a raggiungere un'abilità d'azione che non ha bisogno di seguire alcuna regola. Si tratta di assimilare, non di accumulare conoscenze.

Ciò significa che la retorica non deve necessariamente creare tecniche che dettino modi di agire in situazioni previste, non ancora attuate. Quello che invece fa è darci riflessioni e esperienze utili in situazioni concrete, spesso imprevedute, che si possono presentare. Tali riflessioni e esperienze possono, in un certo modo, somigliarsi alle regole tecniche, ma non sono altro che meri consigli o avvertenze. Si tratta di raccomandazioni o indicazioni su ciò che si dovrebbe tenere in conto o su ciò a cui si deve pensare per agire in situazioni future. Si rende necessario, per tanto, parlare piuttosto di 'euristica' che di metodo predeterminato. È, infatti, la stessa situazione a determinare quello che è conveniente. Tale considerazione aggiorna il concetto greco di *καίρως*.

Se la retorica deve essere considerata come un'arte, ci si deve domandare se ci stiamo riferendo all'abilità personale e spontanea nel parlare, o meglio, alla conoscenza che riflette 'riguardo a' in che cosa consiste questa abilità —la conoscenza della conoscenza. Il testo della "Retorica" inizia segnalando giustamente il fatto che si può essere un buon retorico senza nemmeno essere cosciente di tale cosa. Tutti gli esseri umani —dice l'ellenico— si sforzano di argomentare e sostenere affermazioni, per difendersi o accusare. La maggior parte di loro lo fa senza riflettere o mosso da un'abitudine che risiede nel loro carattere. Ma se possiamo fare una cosa spontaneamente o inconscentemente —prosegue il filosofo greco— potremo anche, ovviamente, riflettere su come la facciamo e creare un metodo d'azione, teorizzando, in questo modo, sul come otteniamo il nostro fine, tanto se agiamo spontaneamente come se lo facciamo per abitudine. E tutti ammetteranno —aggiunge— che una conoscenza di tale indole, può denominarsi 'arte' (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 6–12).

La retorica è *φρόνησις*, prudenza nell'uso della parola, e non mera *τέχνη* o abilità oratoria. Ciò risiede nella natura stessa dell'arte. Quello che rende artista un pittore di quadri, non è la sua conoscenza della tecnica del colore e dell'uso dei pennelli e degli altri strumenti, che

naturalmente sono conoscenze a lui molto utili. L'arte propriamente detta risiede nella prudenza di usare tali tecniche e tali strumenti per dare espressione a ciò che l'artista desidera esprimere nel momento. La retorica che lo stagirita ha qualificato come τέχνη non è qualcosa che si deve eseguire alla lettera, ma qualcosa che si deve usare con prudenza perché poter ottenere un buon risultato. L'arte sceglie la tecnica e il suo uso adeguato. E tale uso prudente presuppone il fatto che la stessa tecnica vada ampliandosi e perfezionandosi, mediante nuove intuizioni e nuovi esempi. Si tratta, piuttosto, di 'euristica' più che di 'metodologia'. Però, per distinguere tra quello che si vuole esprimere e il modo concreto o materiale di esprimerlo, è necessario avere chiara la distinzione concettuale tra il 'fare' e l'operare' o 'agire', che nella nomenclatura aristotelica equivale a distinguere tra ποίησις e πράξις. Di tutto modo, tale distinzione è scomparsa con la strumentalizzazione della nostra mentalità e della nostra cultura.

Nella "Poetica" (24, 1460a 12–18), l'elleno considera il problema che la molteplicità della realtà presenta alla poesia. Nella realtà esistono molte azioni che, tuttavia, non si vedono e che di conseguenza la tragedia non può rappresentare. Da ciò se ne deriva che nemmeno la realtà può dettare leggi alla poesia, «quando infatti, essendoci questa data cosa, abbia luogo quest'altra, oppure, producendosi questa, si produca quest'altra, gli uomini credono che, se vi è quella posteriore, ha luogo o si produce anche quella anteriore. Ma questo è falso. Perciò, se la prima sia falsa, ma, dandosi questa, sia necessario che si dia o si produca l'altra, bisogna aggiungerlo. Ché, per il fatto di sapere che quest'ultima è vera, la nostra anima deduce erroneamente che ha luogo anche la prima» (Aristot. *Pat.* 24, 1460a 20–25). La poesia prende dalla realtà quello che più le serve è per arrivare al suo fine.

Dato che quello che la tragedia imita sono azioni, le nozioni di necessario e di verosimile nella "Poetica" non devono essere intese in senso metafisico, ma in senso morale. Il nostro autore giustifica l'arte di SOFOCLE come imitazione degli uomini per come dovrebbero essere e l'arte di EURIPIDE come imitazione degli uomini per come sono (Aristot. *Pat.* 25, 1460b 33–34). Per VATTIMO (1993: 197) «le nozioni di verosimile e di necessario che reggono la concatenazione degli eventi tragici nella *Poetica* aristotelica possono legittimamente leggersi in questo stesso senso: quello che la tragedia ci mette davanti è il corso degli eventi umani nel suo procedere fattuale e nel suo presunto essere ideale; entrambi gli elementi non possono esistere separatamente, in caso contrario la catarsi tragica non si verificherebbe mai». Così, attraverso il verosimile e il necessario, la tragedia si lega al mondo umano per com'è e al mondo umano per come dovrebbe essere.

La τέχνη è «una disposizione creativa accompagnata da ragione vera (ἐξίς τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική)» (Aristot. *EN* VI 4, 1140a 19). La τέχνη riguarda la cosa particolare. Non è un sistema di principi universali organizzati scientificamente ma una 'disposizione (ἐξίς) del singolo, caratterizzata dall'essere 'produttiva' (ποιητική) e dall'essere accompagnata 'da ragioni veritiere' (μετὰ λόγου ἀληθοῦς). Nel linguaggio aristotelico ἐξίς possiede un significato etico e indica una disposizione attiva di fronte a certi comportamenti, di fatto è possibile acquisirla mediante la pratica delle diverse ἐξείσεις.

Non bisogna confondere ἐξίς con δύναμις. Si può dire che l'arte, come disposizione, sia δύναμις solo nella misura in cui tale termine indica tanto potenza come capacità di agire su un altro essere. In tale modo è possibile spiegare alcuni dei testi nei quali lo stagirita denomina la τέχνη con il termine di δύναμις (Aristot. *Metaph.* IX 2, 1046b 2–3; *Rhet.* I 2, 1358a 7; *Pol.* II 8, 1268b 36). Τέχνη come ἐξίς e τέχνη come δύναμις si distinguono nel fatto che le δυνάμεις degli esseri razionali sono sempre potenze per produrre gli opposti, mentre la τέχνη come ἐξίς è una disposizione a produrre rettamente.

Imparare un'arte non significa principalmente apprendere i principi generali, ma imparare a trattare correttamente determinate realtà in vista di certi fini. I principi non servirebbero a nulla se non fossero legati a condizioni particolari. È per questo che la τέχνη si differenzia dalla ἐπιστήμη. Ma questa si differenzia anche dalla ἐμπειρία e si avvicina più ad un sistema di principi generali, visto che l'arte nasce di fatto quando, a partire dalle molte riflessioni sull'esperienza, si forma un unico giudizio su casi simili. Il filosofo ellenico attribuisce alla τέχνη un valore superiore rispetto a quello attribuito alla ἐμπειρία, infatti la prima si approssima più che la seconda alla ἐπιστήμη nella misura in cui conosce meglio i principi.

Di fatto, tutte le scienze, teoriche, pratiche o produttive, cercano la conoscenza dei principi di un determinato genere di essere che costituisce il loro campo specifico, infatti «ciascuna delle suddette scienze attinge, in un certo modo, l'essenza in ciascun genere particolare di cose e tenta, poi, di dimostrare il resto in maniera più o meno esatta» (Aristot. *Metaph.* XI 7, 1064a 5–7). Tale testo dimostra due cose: in primo luogo, conferma che la scienza produttiva —o 'poietica'— è la teoria di un'arte determinata che non si prefigge di produrre direttamente, ma di costruirsi come un sistema coerente di principi generali; in secondo luogo, dimostra che la caratteristica comune della τέχνη con la ἐπιστήμη non è solo la sua insegnabilità ma il fatto che entrambe si muovono da principi a conclusioni. A tale proposito, risulta molto esplicito un passaggio della “Retorica” nel quale si dice che questa «è in grado di scorgere ciò che è convincente, per così dire, sulla cosa data. Per questo diciamo che essa non possiede la capacità di essere un'arte nell'ambito di un qualche determinato genere particolare» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1355b 31–34).

Esiste tutto un insieme di principi generali nella “Poetica” e nella “Retorica” aristoteliche che non si riducono a una semplice deduzione logica delle loro caratteristiche implicite. Tali principi, che costituiscono la parte ‘retorica’ della teoria o della scienza ‘poietica’, sono consigli di particolare valore che si giustificano dalla prospettiva di un discorso universale con fini didattici e la cui funzione è la credibilità. Il valore di tali principi è simile a quello dei ragionamenti dialettici, costruiti in modo rigoroso, ma fondati su premesse non necessarie. I ragionamenti dialettici, i quali costituiscono la parte retorica della τέχνη, sono fondati su premesse contingenti che non sono oggetto di νοῦς, ma di δόξα. In tali ragionamenti particolari si verifica il carattere essenziale della τέχνη come virtù dianoetica e produttiva.

Sembra che esista un'apparente contraddizione in seno alla τέχνη intesa dallo stagirita come μετὰ λόγου ἀληθοῦς e in nella funzione che in essa disimpegna la δόξα come conoscenza della cosa particolare e della cosa contingente. Tuttavia, bisogna evidenziare la connessione tra il ragionamento λογιστικόν, che si relaziona con la cosa contingente, e la sua equivalenza con il δοξαστικόν (Aristot. *EN* VI 5, 1140b 26). Il ragionamento chiamato λογιστικόν si definisce in relazione alla cosa contingente e tale è l'ambito che il nostro autore attribuisce alla δόξα in diversi punti (Aristot. *Metaph.* VII 15, 1035b 24; IX 10, 1051b 14; *An. Po.* II 19, 100b 7).

Il ἀληθεύειν proprio della τέχνη si trova nel risultato. Tale fatto differenzia il ragionamento tecnico da quello scientifico. La τέχνη è il principio di un nuovo ordine *præter naturam* o παρὰ φύσιν, la sua verità non si misura in riferimento alla natura e alla realtà come tale, ma in riferimento alla nuova realtà della quale essa è principio. La δόξα si trasforma di conseguenza in conoscenza della cosa possibile παρὰ φύσιν.

Tanto il ‘pensiero’ (νόησις) quanto la ‘produzione’ (ποίησις) devono essere presenti in ogni momento del processo produttivo (Aristot. *Metaph.* VII 7, 1032b 17–18), infatti durante questo processo possono verificarsi nuove condizioni, derivate meccanicamente da quello che

si fa in vista del fine e, per tanto, non volute, ma utilizzabili. Tali determinazioni impreviste e derivate dalla materia o dalle condizioni accidentali sono quelle che fanno della τέχνη un vero processo di formazione, un produrre e non solo un conoscere astrattamente le regole. E, visto che nel processo stesso si possono produrre tali nuove condizioni imprevedibili, vale a dire, dipendendo dalla contingenza della situazione, possiamo concludere che l'arte non è scienza, conoscenza o deduzione astratta o semplice traduzione di una creazione già compiuta nel pensiero.

Nell'estesa esposizione che fa lo stagirita nei "Fisici" (II 1) al fine di stabilire il concetto di natura, vengono opposti il prodotto artificiale e gli esseri naturali nella misura in cui la natura non possiede un principio di movimento e riposo come tale, mancando di φύσις. Per chiarirne il senso, l'elleno propone la storia del letto di Antifonte (Aristot. *Phys.* II 1, 193a 9–17), il cui significato è che il prodotto artificiale non ha vita propria: la sua natura sostanziale consiste in un'organizzazione, in un certo sistema di relazioni, le quali hanno il loro punto di riferimento non nel singolo oggetto, ma nell'uomo che lo produce o che lo usa:

«Ad alcuni sembra, poi, che la natura e la sostanza degli esseri naturali siano ciò che per prima è immanente a ciascun oggetto, ma informe di per sé, come la natura del letto è, ad esempio, il legno, della statua il bronzo. Una prova di ciò l'adduce Antifonte, affermando che, se si seppellisse un letto e la putrefazione avesse la potenza di produrre un germoglio, non ne verrebbe fuori letto, ma legno, perché il primo sussiste per accidente (la disposizione, cioè, secondo convenzione e arte), mentre la sostanza è quella che permane, anche se subisce di continuo tali affezioni» (Aristot. *Phys.* II 1, 193a 9–17).

La φύσις che troviamo nel prodotto è il legno con il quale è fatto, che è l'autentica sostanza naturale; la forma del letto è puramente accidentale. Tale interpretazione viene confermata in un passaggio dei "Fisici" (VII 3, 245b 9–12) dove l'autore afferma che quando si fa una statua non denominiamo 'bronzo' la statua ma 'bronzea'. Tale fatto sottolinea un necessario riferimento che, il nuovo sistema di relazioni, costituito dal prodotto artificiale, stabilisce con l'essere umano. Il risultato del processo, il suo raggiungimento, consiste, infatti, nella soddisfazione delle esigenze che la cosa stessa suscita, però tali esigenze non dipendono dal suo essere autonomo ma dal εἶδος che sta nella mente dell'artefice. Per tanto lo stagirita mostra chiaramente la superiorità dell'uso sulla produzione e la conseguente dipendenza dell'ultima sulla prima (Aristot. *Phys.* II 2, 194b 1–5; *Pol.* I 4, 1254a 7; *Pol.* III 4, 1277a 34). Per il nostro autore, la perfezione del prodotto non risiede nell'essere stato prodotto senza essere stato usato. Il processo produttivo si compie infatti solo quando, costituendo un oggetto come sistema di relazioni, come organismo, ne ha costituito la possibilità di uso.

L'arte produce o strumenti di produzione o strumenti d'uso: «E sono due le arti che comandano sulla materia e la conoscono: l'una è quella che ne fa uso pratico, l'altra fa parte delle attività costruttive ed è l'architettura. Perciò anche l'arte che ne fa uso pratico è, in un certo senso, architettura; ma la differenza è nel fatto che l'architettura ha competenza della forma, mentre l'altra, in quanto attività costruttiva, ha competenza della materia» (Aristot. *Phys.* II 2, 194b 1–5).

Per poter considerare il prodotto come organismo è necessario stabilire in che senso si possa dire che è dotato di vita. Da una parte, l'analogia tra organismo naturale e organismo artificiale è possibile grazie alla mediazione dell'uomo, infatti l'organismo artificiale è organismo nella misura in cui è strumento dell'anima dell'artefice. Dall'altra, la sostanzialità del prodotto artificiale dipende dal suo inserimento nel mondo umano.

Dal punto di vista della natura, è puramente casuale il fatto che un pezzo di legno abbia la forma di un letto. Nel mondo della natura resta come legno. Dal punto di vista umano succede l'esatto opposto: il comportamento del letto come legno risulta casuale, risulta essenziale la sua forma (μορφή) o la figura (σχῆμα), predisposta a certi usi. Che un letto germogli è un fatto puramente casuale; la sua sostanza è quella di essere letto, la sua predisposizione ad una certa funzione. In tale senso, l'uso del prodotto artificiale è analizzabile in termini di processo organico, che si verifica unicamente in relazione con l'uomo, infatti lo strumento d'uso non è uno strumento in vista di un altro oggetto ma dell'attività dell'uomo. Il suo fine non è un'altra ποίησις ma la πρᾶξις, l'attività stessa. In quanto πρᾶξις, l'uso dello strumento prodotto dall'arte costituisce un processo organico, visto che possiede momenti successivi attraverso i quali si realizza il fine, portando a identificare, così, finalità e organicità.

In realtà, tutto ciò non fa altro che chiarire il fatto che l'oggetto estetico si caratterizza per il suo immediato riferimento all'uomo come essere dotato di ragioni. Si riferisce, appunto, all'uomo nella sua totalità, come insieme di anima e corpo, invero il primo strumento del quale l'uomo dispone è il corpo con il quale può far uso degli altri strumenti (Aristot. *EE* VII 9, 1241b 22–23), da cui ne deriva che l'opera d'arte sia essenzialmente un oggetto fisico, la cui fisicità costituisce la sua ragione d'essere; infatti, è solo come oggetto fisico che l'uomo riesce a goderla, vale a dire, a usarla. In cambio, l'anima non agisce che attraverso il corpo, che è il suo strumento congenito.

In tale visione del prodotto artificiale come potenza che riguarda l'uso o la fruizione orientata a convertirsi in atto pieno, si riflette la superiorità che l'autore ellenico concede alla πρᾶξις in rispetto della ποίησις nella vita umana in generale; la felicità e la virtù sono πρᾶξις; rispetto ai prodotti artificiali la πρᾶξις consiste nell'uso. Il prodotto come strumento vive nella vita di coloro che lo usa per comunicarsi. L'opera d'arte possiede infatti una storicità, possiede una forma di vita propria e un modo di realizzarsi. Al di fuori di ciò vi è il mistero. Da qui si deriva la definizione del prodotto artistico come oggetto contingente.

Finalità e contingenza sono due delle caratteristiche del processo produttivo che maggiormente chiamano l'attenzione di VATTIMO nel suo studio su "Il Concetto di Fare in Aristotele" (Vattimo 1961: 101–108). Il processo produttivo si rivela come sintesi di finalità e contingenza. Senza contingenza, senza l'indefinitezza delle possibilità, che è presente in ogni momento, non sarebbe possibile né il movimento né il processo; per di più, il movimento non potrebbe chiamarsi processo e neppure movimento visto che, se non ci fosse una guida per distinguere tra le possibilità, scegliendone qualcuna e rifiutando qualche altra, non ci sarebbe il passaggio dalla potenzialità all'atto.

Tali riflessioni possono essere applicate alla dottrina del termine medio. In quanto guida delle infinite potenzialità che si presentano in ogni momento dell'agire, il termine medio non è una pura media matematica o media quantitativa tra eccessi opposti, ma il principio di una scelta razionale tra le più diverse possibilità, scelta fatta in vista del fine. Cosa che risulta più chiara proprio nell'agire, visto che non si tratta qui di trovare la media esatta tra due posizioni opposte ma, piuttosto, di scegliere una strada tra gli infiniti che si presentano. In definitiva, il termine medio è legato al concetto stesso di movimento. In ogni movimento, e anche nell'azione morale, è presente tale caratteristica di infinitezza propria del movimento considerato come continuo. Il fine, in quanto utile guida tra infinite possibilità, viene denominato termine medio: non si riferisce tanto a due posizioni delle quali ne rappresenta la media, ma, piuttosto, alle possibilità infinite tra le quali rappresenta un criterio di scelta.

Il termine medio come scelta tra diverse possibilità indica la relazione tra l'organicità del

divenire naturale e quella della produzione artistica: in natura non esistono deliberazione né scelte prelieve, tuttavia in essa si trova anche una certa finalità. Nella generazione naturale, l'agente, portatore della forma specifica, che agisce senza previa deliberazione, ma scegliendo tra certe possibilità, è proprio lo sperma: «Sia l'anima, nella quale si trova la forma, sia la scienza muovono le mani o qualche altra parte secondo un certo impulso, diverso, da cui sorgono risultati diversi, uguale, da cui sorgono risultati uguali, e le mani muovono gli strumenti e gli strumenti la materia. Similmente anche la natura nel maschio degli animali che emettono sperma si serve dello sperma come di uno strumento provvisto di capacità di trasformare in atto, come si muovono gli strumenti per i prodotti dell'arte, perché in essi vi è in qualche modo l'impulso dell'arte» (Aristot. *GA* I 22, 730b 15–23).

Le diverse tappe del processo di produzione artistica mostrano un'infinità di possibilità suscettibili di realizzazione, essendo il fine a guidare la scelta dell'artefice tra le diverse possibilità che gli si presentano. Questo processo si caratterizza per la finalità e la contingenza. È anche un processo organico, visto che la totalità delle cose che possono prodursi è presente in ogni momento del processo; inoltre, nel processo stesso l'agire ha un carattere totalmente concreto. L'azione è principio e fine di ogni momento del processo, infatti in ogni momento l'azione concreta è capace di cambiare la situazione e aprire nuove possibilità, orientando così la scelta.

Come conclude VATTIMO: «Il mondo della τέχνη, visto così, è lo stesso mondo della storia, e l'arte è παρὰ φύσιν come è παρὰ φύσιν la storia, perché è il mondo umano in cui la φύσις non entra mai come tale, ma viene sempre assunta dentro contesti umani [...] e come la φύσις è insieme il principio di movimento di ciascun essere e il principio generale di movimento di tutti gli esseri naturali come tali, così la τέχνη è il principio di divenire di ciascun prodotto ma insieme il principio del divenire di tutto un mondo, il mondo tecnico o mondo delle opere dell'uomo, che non si aggiungono semplicemente alla natura come migliori e più complete attuazioni di essa, ma che si pongono come assolutamente trascendentali rispetto alla natura e costituiscono il mondo della civiltà e della storia» (Vattimo 1961: 142).

All'ambiguità della retorica tra il parlare e il dire si deve aggiungere un'altra ambiguità, quella del concetto di retorica considerata come arte. Per arte intendiamo, qualche volta l'abilità o competenza che si acquisisce tramite l'esercizio e che si manifesta nell'attività, anche quando colui che la realizza non sempre è capace di rendere conto di essa. Altre volte, nel parlare di arte ci riferiamo, invece, ad una conoscenza oggettivata, ad una descrizione di come si crea un prodotto di una certa indole o come si produce un effetto di un certo tipo. Questo concetto di arte si converte facilmente in una tecnica, in un sistema esplicito di regole di azione per conseguire qualcosa. La nostra parola, 'tecnica' viene precisamente —e non senza motivo— dalla parola greca corrispondente a 'arte' (τέχνη). L'arte può, così, riferirsi tanto alla conoscenza quanto alla cosa conosciuta, tanto alla conoscenza che qualcuno possiede quanto ad una conoscenza su qualcosa. La conoscenza come attività si mette in pratica in certi individui, mentre la cosa conosciuta acquisisce un'esistenza propria extrapersonale, trasmissibile e accumulabile nell'essere, formulata soprattutto grazie alla scrittura.

L'arte spontanea, nonostante tutto, dovrebbe essere considerata come l'arte propriamente detta, mentre la teorizzazione di un'arte corrisponderebbe piuttosto a ciò che si denomina 'scienza pratica'. Tuttavia, teorizzare su un'arte presuppone in cambio una nuova arte: l'arte di teorizzare, vale a dire, l'arte di formulare e descrivere quello che si pensa in maniera adeguata, intelligibile e convincente. E così avviene quando QUINTILIANO prescinde dalla parola *ars* e utilizza l'espressione *scientia bene dicendi*, per riferirsi alla retorica (Andersen 2001: 16). Anche i romani parlano di *retorica docens* e *retorica utens*, per distinguere la teoria, che si impara nelle

aule, dalla conoscenza che si acquisisce mediante l'esercizio (Andersen 2001: 12). Il professore danese di retorica FAFNER parla di 'retorica' e di 'scienza retorica' per distinguere tra la facoltà di parlare bene e il sapere obiettivo intorno al parlare (Fafner 1999: 32–39; 2001: 29–39).

Per tanto, il punto di partenza di tale studio è che la retorica, considerata come disciplina, cerca di studiare teoricamente l'arte del parlare. Si dà, tuttavia, con frequenza, il nome di retorica all'arte del parlar bene, come se ci fosse anche un'arte del mal parlare. Un'"arte del far qualcosa bene" è una ridondanza, visto che come dice l'elleno all'inizio dell'"Etica Nicomachea" (I 1, 1094a 1–2) «ogni arte ed ogni ricerca scientifica e similmente ogni azione ed ogni scelta deliberata tende ad un bene». Il bene, in discrepanza con l'opinione platonica, può essere detto in molti modi (Aristot. *EN* I 6, 1096a 23).

Non è considerata una buona retorica, il seguire un procedimento prefissato, con un inventario prestabilito di figure e strumenti retorici, ma quella retorica che mette al suo centro il concetto di *καιρός*. Dietro il concetto di *καιρός*, che è relazionato alla prudenza nella scelta e nell'agire, si nasconde il concetto aristotelico di *φρόνησις*, che è la virtù intellettuale della prudenza nell'operare, il buon giudizio. Sarebbe interessante considerare perché il nostro autore chiamasse retorica la *τέχνη* e non *φρόνησις*, ma la sua spiegazione ci allontanerebbe troppo dal nostro ragionamento. Qualsiasi studioso di retorica deve sapere che qualsiasi discorso mostra molto più di quello che dice. Non è affatto strano che l'etica moderna tenda a ridursi all'utilitarismo o alla deontologia, perdendosi di vista l'etica dell'operare come tale, ossia l'etica nel senso che tale parola aveva per il suo creatore, ARISTOTELE.

4. La retorica del *καιρός*

Il buon discorso è quello che si adatta alla situazione, quello che l'oratore pronuncia nel momento opportuno. Tale è il senso *καιρός*. L'oratore deve prendere la parola nel momento opportuno in risposta ad una situazione che richiede urgentemente che lo si faccia in quanto ritenuto conveniente.

Come succede nell'arte medica, che consiglia di applicare il farmaco appropriato nel momento giusto ad un certo malato, allo stesso modo, secondo la retorica, il *λόγος* deve essere applicato nel momento adeguato e nella situazione conveniente, infatti, in caso contrario non produce i suoi effetti (López Eire 2000: 150). La dottrina retorica del *καιρός* affonda le sue radici nella medicina ippocratica, nella quale il momento opportuno (*καιρός*) è critico, decisivo, cruciale, come il bisturi del chirurgo. E così, come le circostanze che circondano la malattia del paziente determinano l'intervento del medico nel momento giusto, così anche la convenienza della situazione retorica mette in moto l'intenzione dell'oratore di intervenire in essa nel momento opportuno (López Eire 2000: 154).

Per questo, l'oratore deve calibrare molto bene l'opportunità (*καιρός*) del suo discorso e la sua adeguatezza al luogo, momento, mentalità, aspettative e visione del mondo dei suoi ascoltatori. Tale è il giudizio di ISOCRATE, secondo il quale «i discorsi sono ogni volta diversi in consonanza con i fattori cangianti del suo intorno immediato, come l'occasione, l'opportunità (*kairós*), la convenienza (*tò prēpon*) e la modernità del suo stile, forma e struttura (*tò kainós ékhein*)» (López Eire 2002: 178). Per ISOCRATE «il linguaggio è onnipresente nella vita politico–sociale dell'uomo e si nutre di "opinioni" (*dóxai*), di verità sociali limitate e non di assolute verità eterne e, proprio per questo, per il fatto che si muove incessantemente e che è assolutamente cambiante, dipende in ogni momento da "occasioni propizie" (*kairoí*) sempre varie, ed è per questo che la retorica non potrà mai essere una disciplina rigida» (López Eire 2002: 181).

Il concetto di *καῖρός*, che deriva dall'arte medica, la sorella maggiore della retorica, è il principio che determina la scoperta delle idee che si vogliono esprimere (*inuentio*), il metterle in ordine (*dispositio*), lo stile del discorso (*elocutio*), il grado di memorizzazione di cui l'oratore avrà bisogno per impararlo (*memoria*) e l'intensità e modulazione della voce e la natura e tipo di gesti con i quali deve realizzarlo nel momento culmine della rappresentazione (*actio* o *pronuntiatio*).

I pitagorici e i sofisti presero il *καῖρός* come qualcosa di insegnabile e stabilirono tutta una casistica dei momenti giusti per le diverse azioni e atteggiamenti. Per FILOLAO «la filosofia è la conoscenza della misura del *καῖρός*» (fr. 44 B 23 DK). Il concetto di *καῖρός* applicato alla retorica risale al sofista GORGIA, che lo aveva inteso nella seguente maniera: visto che qualunque questione è suscettibile di essere trattata antiteticamente, cioè, difendendo la sua affermazione o la sua negazione, l'oratore dovrà prestare attenzione al tempo, al luogo e alle circostanze nelle quali deve essere trattato un tema, questione o alla creazione dell'argomento, perché è grande il rischio che corre se prima di pronunciare il suo discorso non misura bene anche le sue possibilità (Andersen 1997: 21–27).

In un mondo contingente, nel quale entrano in gioco il 'caso' (*τύχη*) e il 'momento opportuno' (*καῖρός*), la 'prudenza' (*φρόνησις*) si solleva tra questi come la capacità intellettuale imprescindibile per potersi orientare con buon giudizio innanzi alla forza delle circostanze. Tuttavia, raggiungere il 'giusto mezzo' (*μέσος*) è difficile, visto che quest'ultimo, proprio come il 'momento opportuno' (*καῖρός*), presuppone una comprensione concreta delle circostanze. Da qui il fatto che lo stagirita affermi che «è quanto mai difficile cogliere il giusto mezzo, bisogna assumere, lungo il corso di una seconda navigazione, come dice il proverbio, i mali minori (*πλοῦν τὰ ἐλάχιστα ληπτέον τῶν κακῶν*)» (Aristot. *EN* II 9, 1109a 36). È la stessa situazione a determinare la cosa conveniente.

L'autore ellenico segnala nell'«Etica Eudemia» (VIII 2, 1247a 4–7) che «infatti vi siano degli uomini fortunati, noi lo vediamo. Essi infatti, pur essendo non saggi, hanno successo in molte cose, che dipendono dalla sorte; e taluni anche in cose in cui v'entra pur l'arte, ma che in gran parte dipendono dalla sorte, ad esempio nella strategia e nella navigazione». In navigazione non esiste un sapere generale di tutti i casi particolari, non esiste un conoscimento certo di tutti i venti che soffiano sulle acque del mare. La bravura del navigante non si misura dall'estensione del suo sapere ma dalla sua capacità di prevedere e scoprire in anticipo le trappole del mare, che sono anche le occasioni che offre all'intelligenza del capitano di discernere l'occasione giusta (*καῖρός*) che gli si presenterà per poter metter in pratica la sua *τέχνη*.

L'azione del capitano può verificarsi su un terreno problematico, in una situazione incerta e ambigua; ad ogni istante i fatti possono andare verso una o un'altra direzione. Il buon capitano sa aspettare pazientemente che si produca l'occasione sperata. Sono i concetti di *καῖρός* e di *τύχη* quelli che circoscrivono l'arte della navigazione e il tipo di attività umana che in essa si esercita. Nel suo studio su «Gli stratagemmi dell'intelligenza. La *metis* nella Grecia antica» (1988), DETIENNE e VERNANT mettono in evidenza la connessione tra i concetti di *μῆτις* e *καῖρός*. La *μῆτις* o astuzia, viene definita come «una forma d'intelligenza e pensiero, un modo di conoscere. Implica un'insieme complesso, ma molto coerente, di atteggiamenti mentali e di comportamenti intellettuali che combinano l'olfatto, la sagacità, la previsione, la flessibilità di spirito e la simulazione, l'abilità a svincolarsi dai problemi, l'attenzione vigile, il senso dell'opportunità, le abilità diverse e un'esperienza lungamente acquisita. Si applica a realtà fugaci, turbolente, disconcertanti ed ambigue, che non si presentano in modo preciso, al calcolo esatto o al ragionamento rigoroso (Detienne & Vernant 1988: 11). Risulta chiara, in tal senso, la connessione tra *μῆτις* e *καῖρός*. Tutte queste caratteristiche sono quelle che

definiscono, per esempio, l'arte dell'auriga (Detienne & Vernant 1988: 22, 31, 184, 188) o l'arte del ceramista (Detienne & Vernant 1988: 176n49).

Nella sua critica all'idea platonica del bene, il filosofo ellenico definisce il *καιρός* come il bene nella categoria del tempo, sia esso qualitativo che quantitativo. Il significato di 'bene' è la cosa buona, utile. Nel puntare ogni *πρόξιν* verso un bene quale è il suo *τέλος*, ci troviamo davanti al fatto che il concetto di *καιρός* designa, da una parte, il momento che perfeziona e completa l'azione e, dall'altra, il momento opportuno per cominciare; e, naturalmente, l'ultimo partecipa alla produzione del bene dell'azione, in un modo che potenzialmente contiene, dovuto alla sua posizione temporalmente enfaticizzata, quello che attualmente si realizzerà in seguito. Nel fondo di tale presupposizione si trova l'idea greca di totalità, rispetto alle azioni e ai fatti; ogni genere di processo (*κίνησις*) è dotato di una tendenza naturale verso il successo (*εὖ πράττειν*), basata sulla capacità di captare e valutare le situazioni che servono da base potenziale all'attualizzazione di diverse situazioni. Tali situazioni sono determinate caratteristicamente da una serie di atteggiamenti tipici, possibili, e, dalla perspicacia di colui che agirà, dipenderà la quantità di verità che lui saprà attribuire a ogni caso specifico, ossia, in che grado verrà riconosciuto come rappresentante di un tipo di situazioni caratteristiche. In ognuna delle situazioni che esigono una scelta si incrociano processi e tendenze dai fini differenti, e così si spiega il perché una situazione possa convertirsi, a seconda della nostra azione, nell'inizio che predetermina tutto o nel mezzo culminante o nel fine. L'agente dovrebbe orientarsi di conseguenza in funzione delle esigenze del momento. Proprio come afferma l'autore ellenico: «tutta la trattazione, la quale verte intorno alle azioni che bisogna compiere, dev'essere condotta per linee generali e senza entrare nei dettagli, come anche all'inizio abbiamo detto che è in modo conforme alla materia che devono richiedersi le argomentazioni. E nel campo delle azioni e dell'utile non vi è nulla di stabile, come non ve n'è neppure in materia di salute. Ma se di questa natura è la trattazione generale, a maggior ragione non possiede la minuzia dei dettagli la trattazione che ha per oggetto le diverse specie di casi particolari: giacché essi non cadono sotto nessun'arte né sotto nessuna regola professionale, ma è necessario che siano sempre quelli stessi che agiscono a scorgere le cose che la circostanza richiede, come avviene anche nel caso della medicina e dell'arte del pilotare la nave» (Aristot. *EN* II 2, 1104a 1–12). Se in una barca si gettano dal bordo, all'ultimo momento, le merci per evitare un naufragio, allora, tale azione, che sotto altre circostanze sarebbe insensata, diventa sensata per la 'giustizia' del momento dell'azione: «Qualcosa di questo genere accade anche quando nelle tempeste si getta in mare il carico. Infatti in assoluto nessuno lo getta volontariamente, ma per la salvezza propria e degli altri tutte le persone fornite di senno lo fanno. Tali azioni sono dunque miste, ma assomigliano piuttosto ad azioni volontarie. Infatti sono oggetto di scelta quando sono compiute e il fine dell'azione varia a seconda della circostanza (*τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν*)» (Aristot. *EN* III 1, 1110a 8–13).

Le regole che si stabiliscono eventualmente in situazioni tipiche devono essere mantenute il più flessibile possibile. Lo stesso stagirita nel parlare della "scienza che ha per oggetto l'occasione" (Aristot. *EN* I 6, 1096a 32) aggiunge che il *ἀγαθόν* nella categoria del tempo viene determinato in maniera diversa dalle diverse scienze particolari: «Inoltre, poiché il bene si predica nella stessa estensione di significato dell'essere (infatti si predica nella sostanza, come Dio o come intelletto; nella qualità, come virtù; nella quantità, come misura; nella relazione, come utilità; nel tempo, come occasione; nel luogo, come residenza; e così via), è evidente che non potrebbe essere un alcunché di comune, universale ed uno: infatti non si predicherebbe in tutte le categorie, ma in una sola. Ancora, poiché delle cose conformi ad una sola idea, una sola è anche la scienza, anche di tutti i beni dovrebbe esserci una sola scienza. Ora, le scienze sono molte, anche dei beni che cadono sotto un'unica categoria: ad esempio la

scienza che ha per oggetto l'occasione: nella guerra è infatti la strategia, nella malattia è la medicina; e la scienza che ha per oggetto la misura nell'alimentazione è la medicina, nelle fatiche è la ginnastica» (Aristot. *EN* I 6, 1096a 19–34).

Tale attitudine è quella che caratterizza la **φρόνησις**, facoltà che, data l'impossibilità di una determinazione assoluta della veridicità o falsità dell'azione, è capace di calcolare bene rispetto alle circostanze, adattando mezzi e fini rispetto a ciò che è attualmente possibile. È per questo che il nostro autore deve includere nella determinazione della felicità umana, la temporalità delle azioni. Realizzare qualcosa troppo tardi o troppo presto, non significa solamente lasciar passare il momento giusto, ma significa che tale azione non vale come azione, perché l'azione (**πράξις**) tende al successo e presuppone il suo raggiungimento come qualcosa in essa naturale (**εὐπραξία**): «la virtù è dunque una disposizione che orienta la scelta deliberata (**ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική**)» (Aristot. *EN* II 6, 1106b 35). È un segno di **ἀρετή** se nell'agire si sofferma l'attenzione sui 'dove', 'quando' e 'con chi' dell'azione. Visto che il fine dell'azione si determina a partire dal momento giusto, è necessario sapere qualcosa sulle caratteristiche di quest'ultimo, per poter fissare il tempo corretto dell'esecuzione. Questo appartiene al **φρόνιμος**. Quello che nell'ambito della pratica caratterizza la superiorità (**ἀκρότης**), consiste nella facoltà di misura (**μεσότης**) rispetto a diverse possibilità. Tale capacità è il **λόγος πρακτικός** o la **διανοία πρακτική**, un'attitudine (**ἕξις**) che si basa sul calcolo (**λογισμός**) delle circostanze, aggiornando il senso corretto (**ὀρθὸς λόγος**), la verità dell'azione (**ἀληθεύειν**), mediante la determinazione dei mezzi giusti.

La **πράξις** segue una **τέχνη** basata sull'**ἐμπειρία**. Il **καιρός** è caratterizzato da un tendere (**ἐπίτευξις**) al giusto mezzo —meta— nel senso del momento che appare giusto (**ἀγαθὸν φαινόμενον**), essendo il traguardo soggettivo (**πρὸς ἡμᾶς**) quello decisivo per poter fare centro (**εὐστοχία**). Di fronte a tale divisione della meta (**ὀρθὸς σκόπος**), intesa quest'ultima come mezzo tra gli estremi, la determinazione dello scopo (**ὀρθὸς λόγος**) dipende da un sapere intorno al bene (**ἀγαθὸν ἀληθές**), ossia, la visione corretta viene esposta all'influenza della fortuna (**τύχη**). Il concetto di **τύχη** appartiene a quello che lo stagirita chiama accidentale (**συμβεβηκός**) e indeterminato (**ἄπειρος**), cioè quello su cui non esiste nessuna **θεωρία**. Nei "Fisici" (II 6) il nostro autore distingue tra fortuna (**τύχη**) e caso (**αὐτόματον**). La **τύχη** è **αἰτία κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν**, mentre il **αὐτόματον** è **αἰτία κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ φύσιν**: «parliamo di caso allorquando —tra ciò che in senso assoluto pur avviene in vista di un fine— sono venute fuori, senza aver per fine quello che è accaduto, cose la cui causa finale è esterna ad esse; parliamo, invece, di fortuna a proposito di quelle cose che, pur comprese fra quelle che avvengono a caso, possono essere scelte da quelli che hanno facoltà di scegliere» (Aristot. *Phys.* II 6, 197b 18–22). La **τύχη** governa (**κυβερνάω**) quando non si passa dalla pura intenzione (**βούλησις**) alla scelta (**προαίρεσις**) e, nonostante tutto, si ottiene il risultato desiderato.

Il **καιρός**, concepito come istante favorevole e decisivo, ci rimanda a un 'adesso' nel quale si decide l'azione. Il trattato sul tema del tempo presente nei "Fisici" (IV 10–14) situa il **καιρός** all'interno di tale prospettiva. Nell'introduzione lo stagirita espone due aporie (Conill 1981: 108–116). In primo luogo, l'aporia dell'esistenza del tempo (*Phys.* IV 10, 217b 33–218a 8). Il tempo non può esser visto né dall'ottica del passato né da quella del futuro ma solamente dal presente puntuale che li divide, l'unico tempo che 'esiste' realmente. Il tempo si origina, secondo l'aurore ellenico, quando distinguiamo le fasi anteriori e posteriori del centro che serve da misura per ambedue. In secondo luogo, l'aporia dell'istante (*Phys.* IV 10, 218a 8–30). Secondo il filosofo ellenico «non è facile vedere se l'istante, che sembra discriminare il passato e il futuro, permanga sempre unico ed identico oppure diventi sempre diverso» (*Phys.* IV 10, 218a 8–11). Il ragionamento su cui si basa la questione mostra che non si tratta della natura

dell'istante ma del nostro parlare sull'istante. Non esiste un adesso in sé ma solamente come essere–adesso delle cose. Il concetto di istante è un punto intermedio tra due spazi di tempo, passato e futuro. Gli istanti non si realizzano in altro luogo che nell'esperienza del soggetto, nella quale è contenuto il τέλος dell'azione. Tale τέλος, concepito tanto come inizio e come fine, delimita l'azione temporaneamente ed è quello che permette di giudicare e misurare l'azione, attualizzandola ad ogni istante. Per tanto il καιρός si converte nel creatore della πράξις.

Anche la stessa θεωρία dipende dal καιρός. Negli “Analitici Primi” (I 36, 48b 35–37) lo stagirita relazione il καιρός con il θεός: «l'occasione (καιρός) non è il tempo opportuno (χρόνος δέων): in effetti, l'occasione (καιρός) spetta al dio (θεῶ), mentre a questi non tocca il tempo opportuno (χρόνος [...] δέων), poiché al dio (θεῶ) nulla è utile». In questo passaggio nega che se è vero che esiste per la divinità un καιρός quest'ultimo dovrebbe significare tempo opportuno (χρόνος δέων), giacché nel caso della divinità non c'è posto per l'utilità. La “Etica Nicomachea” (I 7, 1098a 24) sottolinea che «il tempo (χρόνος) di soluzioni di questo genere è buon scopritore (εὐρετής) o buon coadiutore (συνεργὸς ἀγαθός)» dell'uomo.

In definitiva, con il termine καιρός si designa in greco il luogo, tempo e modo giusti, tanto del succedere non umano quanto dell'azione umana. L'istante, determinato come punto di partenza o culmine di azioni e decisioni, costituisce qualcosa di qualitativamente diverso dall'adesso misurabile in secondi. Il momento vissuto possiede un'intensità, un contenuto che lo rende qualcosa di irripetibile e unico. Come afferma KERKHOFF (1997: 2–3) «da quest'intensità si deduce il suo carattere come luogo di incontro, di appello (alla decisione). L'istante vissuto come “luogo” di una possibile decisione, di possibile libertà, ci dà un'apertura verso qualcosa che si trova in una dimensione trasversale rispetto al semplice trascorrere del tempo [...] l'istante come punto di partenza di un'azione o decisione (come luogo del cominciare, e risolvere), ci posiziona in una dimensione “verticale” tipica di tutto quello che si crea, nasce, cresce, e si distingue dalla dimensione “orizzontale” del trascorrere come il saltare si distingue dal correre». Per meglio intendere la concezione aristotelica del καιρός è importante mettere in relazione i concetti di καιρός e χρόνος, tenendo in conto la distinzione stabilita dallo stagirita tra altri concetti: θεωρία/ ἐπιστήμη, ποίησις/ τέχνη e πράξις/ φρόνησις.

Χρόνος è, forse, il più conosciuto tra questi termini spazio–temporali, visto che rimane ancora presente all'interno delle radici di parole come ‘cronica’, ‘cronico’, ‘cronologia’, ‘cronometro’ e nel lessico scientifico. Originariamente Cronos, uno dei dodici Titani figlio di Urano e Gaya, dopo aver detonato suo padre, insieme alla sua sorella–sposa, Rea, si converte in governante supremo dell'universo. Cronos e Rea hanno sei figli, ma viene predetto a Cronos che uno dei suoi figli lo avrebbe detronato, così che man mano che Rea partoriva i bambini, lui se li divorava interi. Ma quando Rea partorisce il sesto figlio, Zeus, lo nasconde a Creta; e invece del bambino gli dà una pietra avvolta e Cronos se la mangia. Quando Zeus raggiunge la maturità, con l'aiuto di Gaya obbliga Cronos a vomitare i suoi fratelli. Zeus, i suoi fratelli e gli Ecatonchiri intraprendono una guerra contro Cronos e i Titani, i quali perdono e vengono confinati nel Tartaro, un abisso nella parte più profonda del mondo sotterraneo. I figli di Cronos si convertono nei governanti dell'universo. Linguisticamente χρόνος, come denominazione di tempo, probabilmente affonda le sue origini su nella radice indoeuropea *gher–, ‘afferrare – aggrapparsi – avvolgere’ e da qui *gher–on–os, da cui il greco χρόνος. Nei “Fisici” (IV 11, 219b 2) si definisce come il «numero del movimento secondo il prima e il poi (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)», che sarebbe la definizione classica della nozione di tempo (χρόνος) intesa come cambio, misura. Χρόνος è il tempo che separare, che divide, τέμνειν, *tempus*.

Καιρός, la seconda nozione di tempo, associata tradizionalmente al sofista GORGIA, il quale fondò la sua filosofia della retorica su tale concetto, possiede un'origine più antica. La sua origine etimologica è incerta. Si associa a esperienze quotidiane come il momento adeguato della semina e della raccolta nel mondo dell'agricoltura, proprio come lo racconta ESiodo e come appare nel simbolismo orfico. Nella mitologia greca, Kairos, dio del momento opportuno, è il figlio più giovane di Zeus e di Tyche. La nozione di **καιρός** riferita al tempo comparve molto più tardi, quando autori quali ARISTOTELE, GORGIA, ISOCRATE e SOFOCLE pensarono al **καιρός** come a un tempo critico, come occasione propizia.

La presentazione dei problemi relazionati al concetto di **καιρός** nel quadro della filosofia aristotelica, esposti nelle pagine precedenti, ha sufficientemente dimostrato l'importanza di tale termine per lo stagirita. Quello che qui preme segnalare, per concludere, è la distinzione che il nostro autore stabilisce tra la datazione del tempo (**χρόνος**) e la vaporazione del tempo (**καιρός**). Nei "Topici" (I 15, 107a 8–10) scrive: «In certi casi poi il nome indica l'essere in un tempo, come il buono legato ad un'occasione (**ἐν τῷ καιρῷ**): il momento opportuno (**ἐν τῷ καιρῷ**) si dice infatti momento buono». Qui è presente una definizione del **καιρός** come bene nel tempo. Insieme alla concezione generale del **καιρός** come momento opportuno per fare qualcosa, il concetto di **καιρός** possiede una dimensione educativa e politica, che è quella che risalta dalla retorica. **Καιρός** è inoltre la stagione nella quale succede qualcosa che non succede in nessun'altra. Si collega alle nozioni di *decorum* e di convenienza. Segna il principio della *inuentio* retorica. Si relazione relaciona alla deliberazione e alla scelta (Rämö 2000: 53). Con tutto, la nozione aristotelica di **καιρός** è strettamentecollegata ai momenti opportuni per agire con giudizio. Inoltre, è vincolata alla nozione di **φρόνησις**. Tale concezione del **καιρός** è fondamentale per poter capire l'azione umana.

5. ἦθος, πάθος e λόγος

La retorica non è semplicemente teoria della comunicazione. Quando parliamo è importante tanto "quello che si dice" quanto "il modo con cui lo si dice". Come afferma la "Retorica" aristotelica, un discorso si costruisce intorno ad aspetti logici (**λόγος**), ma anche etici (**ἦθος**) e affettivi (**πάθος**). L'*inuentio* ingloba gli argomenti ai quali si fa ricorso per convincere l'uditorio. Tra questi argomenti si trovano quelli che lo stagirita definisce come mezzi 'propri dell'arte', che sono concretamente tre. In primo luogo, quelli che si trovano nel proprio discorso (**λόγος**), dei quali formano parte gli entimemi, i sillogismi e le cui premesse sono verosimili, vale a dire, accettate dall'uditorio, ma che non sono veritiere, per opposizione ai sillogismi logici, che partono da premesse necessarie. In secondo luogo, quelli che cercano di muovere le passioni dell'uditorio (**πάθος**) e, infine, quelli che si appoggiano sulla competenza o affidabilità dell'oratore (**ἦθος**): «Dei mezzi di credibilità (**τῶν δὲ [...] πιστεῶν**) procurati mediante il discorso vi sono tre specie: le une, infatti, consistono nel carattere di chi dice, le altre nel disporre in un certo modo l'ascoltatore, le terze nel discorso stesso, a motivo del <suo> mostrare o del <suo> sembrare di mostrare» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 2–4).

Tale distinzione degli argomenti è il tema che distingue la retorica dalla filosofia, la quale eviterebbe di ricorrere al carattere dell'oratore e anche alla disposizione dell'ascoltatore, in altre parole, non cercherebbe di soddisfare il criterio di autorità né altri mezzi razionali per riuscire a raggiungere il ricettore del messaggio filosofico. La tripartizione aristotelica concede alla retorica uno statuto con una certa logica, con una certa validità che andrebbe oltre la mera opinione, da cui se ne deriva che l'oratore sarebbe quello che non solo parla bene ma colui che «è in grado di argomentare sillogisticamente e di scorgere, per ciò che riguarda i caratteri e per ciò che riguarda le virtù e, terzo, per ciò che riguarda le passioni» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 22–25). In tal maniera, la convinzione recupera la sua dignità, visto che non si tratta di semplice

suggestione creata attraverso strumenti irrazionali ma del convincimento ragionevole che si dirige verso l'azione.

La filosofia è profondamente avviluppata alla retorica, infatti difficilmente si può fare filosofia senza retorica. Lo stesso stagirita afferma all'inizio della sua "Retorica" (I 1, 1354a 1) che «la retorica è controcanto alla dialettica». Di fronte a coloro che, come LÓPEZ EIRE (1995: 46), considerano la retorica come «l'arte dell'atto della parola che un emittente, mettendo in conto il contesto o insieme di credenze, presupposti e opinioni che condivide con il ricettore (l'uditorio), realizza, in vista della sua conquista, attraverso la persuasione», identificando retorica con "atto della parola", la mia presentazione della retorica cerca di recuperare l'importanza della teoria della *inuentio* e il luogo fondamentale della *topica*. Si tratta di soddisfare i fondamenti ermeneutici della retorica. La retorica considera la persona come un essere ragionevole più che razionale, in quanto è anche passionale, affettivo, etico e socievole. Ci presenta così una persona non scissa in facoltà volte a soddisfare, ognuna separatamente, diversi aspetti della vita. Sarà centrale, infatti, nella mia esposizione dei mezzi della credibilità l'appellazione diltheyana al *factum* dell'"unità vitale", anteriore a tutte le separazioni tra ciò che è cognitivo, volitivo e affettivo (Fraijó 2000: 75–104). La retorica mostra la centralità del linguaggio, che non è solamente una teoria della comunicazione, ma uno strumento che configura la singola esperienza, creatore del mondo, forma privilegiata per entrare in relazione con gli altri.

Qualsiasi locuzione esprime tre messaggi: ciò che si dice (*λόγος*), ciò che si scopre dell'altro (*πάθος*), ciò che ciascuno scopre di sé (*ἦθος*). La retorica classica distingue tre elementi che costituiscono i pilari della credibilità. *ἦθος*, *πάθος* e *λόγος* sono le tre parole che rappresentano le tre condizioni che nella "Retorica" aristotelica deve avere un buon discorso. *ἦθος*, *πάθος* e *λόγος* sono strettamente relazionate. Esiste un dinamismo tra di queste parole. E tale dinamismo rende palese la necessità di recuperare una visione unitaria, di equilibrio delle relazioni uomo–essere, individuo–comunità, attività–ricettività. Come afferma GONZÁLEZ (1996: 36) «nell'uomo confluiscono tutti i contrari, e in lui di solito esplodono, producendo conflitti laceranti che tendono a risolversi mediante la vittoria di alcune forze sulle loro opposte; si origina così, di conseguenza, la scissione o frammentazione patologica del suo essere. Ma può anche succedere il contrario: che nell'uomo si produca —anche se non è un possesso assoluto e inalterabile— l'"unione dei contrari"; può succedere che "le tensioni" "si aggiustino" —come dice Eraclito—, che si complimentino reciprocamente senza smettere di essere tensioni, infatti, proprio queste sono la chiave dell'essere e del movimento, come le corde tese di uno strumento musicale».

ἦθος, *πάθος* e *λόγος* sono 'mezzi di credibilità' (*πίσταις*). Una delle condizioni ineludibili del discorso è la *πίστις* (lat. *fides*), concetto portante della "Retorica" aristotelica. Si tratta di una qualità basilare e costitutiva della relazione dialogica. La *πίστις* rende intellegibile qualsiasi messaggio, sia esso veritiero o falso. Nella "Retorica" aristotelica questo concetto sembra centrale, che segnala la familiarità con un messaggio intellegibile che rende il *λόγος* capace di distinguere tra ciò che è buono e cattivo, tra verità e falsità. Tradurla come 'argomentazione' equivarrebbe a tradire il suo senso. Il senso della *πίστις* si capisce meglio se messo in relazione con la *φιλία*. Tale *πίστις* è necessaria per poter fare sorgere la *φιλία*, rispettosa dell'altro e della sua differenza, dove il dialogo raggiunge la sua espressione più autentica; infatti, essa permette che il soggetto si formi un'immagine più adeguata del suo *ἦθος*, della sua identità. L'identità di ognuno si forgia sempre a partire dall'opinione degli altri. Da qui il fatto che il *λόγος* sia costitutivo dell'identità umana. Il *λόγος* non è il rivale della *πίστις*. Non c'è autentico *λόγος* senza *πίστις*. La moderna antitesi vita–ragione è un derivato della divergenza moderna tra questi due concetti. L'integrazione dei due presuppone una concezione non scissa

della vita. Per fare ciò, è necessaria un'ermeneutica della ragione esperienziale che parta dalla fatticità della vita stessa (Conill 2006a: 88–90).

Il λόγος equivale alla cosa detta, l'argomentazione. Si appella alla ragione, all'intelletto. Pretende di aumentare l'effettività del messaggio attraverso l'argomentazione logica o della presentazione di evidenze, cercando la credibilità a partire dalla deduzione che il ricettore farà di elementi che gli vengono dati o di principi generali che lui accetta già. Utilizza un linguaggio astratto, denotativo di significati e ragioni. Esistono due forme principali dell'argomentazione. La prima si appella a principi. La sua credibilità dipende dal fatto che i principi e i valori su cui poggia siano condivisi dall'uditorio. La seconda si poggia su quello che lo stagirita chiama 'proposizioni probabili' (ἔνδοξα). In qualsiasi caso è importante che l'argomentazione sia ben strutturata e che si usi il linguaggio adeguato. Quando colui che parla ha le idee chiare e ben ordinate, le sue parole e gesti escono fuori con forza e spontaneità. La passione (πάθος) che il discorso suscita nell'uditorio fa sì che colui che parla si senta più sicuro e che la sua argomentazione si rafforzi. La risposta dell'uditorio fa sì che colui che parla si esprima con maggiore chiarezza e convinzione.

Il πάθος è la passione che poniamo nel discorso attraverso le parole e i gesti. Il πάθος raggruppa gli strumenti che si appellano all'affettività e ai valori del ricevente, cercando di influire nell'altro attraverso le esperienze affettive. È il fondamento dell'empatia e degli affetti. Quando ci si appella al πάθος si ottiene non solo che l'uditorio ascolti, ma persino che si comprometta, che agisca. Il πάθος è l'immagine del 'tu'. Il πάθος utilizza un linguaggio con significati connotativi. Il λόγος contribuisce ad attivare il πάθος. L'oratore deve saper stabilire una relazione favorevole con l'uditorio, attraendo la sua attenzione. Il πάθος suscitato nell'uditorio alimenta il πάθος dell'oratore.

L'etica e la politica dello stagirita si strutturano intorno ad una stretta rete di concetti: 'felicità' (εὐδαιμονία), 'virtù' (ἀρετή), 'sapienza pratica' (φρόνησις), 'azione' (πράξις), 'abitudine – stato' (ἔξις), 'desiderio' (ὄρεξις), 'piacere' (ἡδονή), 'dolore' (λύπη), 'scelta' (προαίρεσις) e 'passione' (πάθη). Nei suoi trattati etici, lo stagirita fornisce spiegazioni elaborate su tutti i membri della famiglia: 'desiderio' (ὄρεξις) e 'passione' (πάθη). Del 'desiderio' (ὄρεξις) non abbiamo una spiegazione elaborata, ma possediamo almeno una classificazione abbastanza chiara delle sue specie. Mai nell'"Etica Nicomachea", anche se si in molti altri testi dell'"Etica Eudemia" (II 7, 1223a 26–27; II 10, 1225b 24–26) e della "Retorica" (I 10, 1369a 1–4) l'elleno divide il 'desiderio' (ὄρεξις) in tre classi: 'appetito' (ἐπιθυμία), 'impulso vigoroso' (θυμός), 'volontà' (βούλησις). I primi due sono una specie di desiderio non-razionale, mentre βούλησις è il suo nome preferito in riferimento al movimento verso l'azione prodotta dall'uso della ragione. Le passioni risultano per tanto separate nei suoi trattati etico-politici. Quello che essere ottenuto da essi è una lista illustrativa, la più lunga di quelle presenti nell'"Etica Nicomachea" (II 5) e passa ad elencare nella seguente maniera: appetito, ira, paura, fiducia, invidia, allegria, amore, odio, gelosia, compassione «e in generale tutto quello che è accompagnato da piacere o dolore».

Nella "Retorica" non solo troviamo una lista delle passioni, che coincidono solo in parte con quella che ci offre l'"Etica Nicomachea", ma anche un trattamento di ognuna di esse. La lista è la seguente: ira, calma, amicizia, odio, paura, fiducia, vergogna, amabilità, pietà, indignazione, invidia, emulazione. Vale la pena notare come nella creazione di tale lista, che potrebbe allungarsi senza difficoltà, non compare alcun principio classificatorio, a differenza del laborioso tentativo fatto da TOMMASO D'AQUINO (*STheol.* I–II, qq. 22–25), che classifica le passioni per la loro appartenenza alla parte appetitiva dell'anima —*amor/ odio; delectatio (gaudium)/ dolor (tristitia); desiderium (concupiscentia)/ fuga (abominatio)*— o alla parte irascibile —

spes/ desperatio; audacia/ timor, ira. Visto che tale tratto di enumerazione *rapsodica* si trova anche nel trattamento delle virtù, possiamo parlare di un tratto caratteristico che probabilmente espressa il desiderio dello stagirita di non perdere contatto con la realtà a beneficio di un sistema.

Le passioni interessano come fondamento della credibilità. La conoscenza che di esse dovrebbe possedere l'oratore è, di conseguenza, una conoscenza pratica che gli permetta di infiltrare le passioni nel cuore dell'uditorio. Il proposito dell'oratore non è quello aumentare le conoscenze dell'uditorio sulle passioni ma far sentire i suoi ascoltatori in un modo determinato, rispetto a una persona determinata, per poter così indirizzare i loro giudizi. Tutto ciò non vuole significare che le conoscenze fornite dalla "Retorica" all'oratore siano false ma che sono semplicemente approssimate, che non possiamo aspettarci una visione sistematica della natura della passione ma al massimo captare modelli emergenti intorno al trattamento delle diverse passioni.

Nonostante alcune imprecisioni onomasiologiche, il nostro autore considera le passioni, a differenza delle abitudini o degli stati mentali, come fatti psicologici non permanenti, ma fissati nel tempo. Nell'introdurre il tema all'inizio del libro II della "Retorica", lo stagirita caratterizza le passioni nel modo seguente: «le passioni sono tutte quelle a causa delle quali <gli uomini>, mutando, differiscono in rapporto ai giudizi, e a esse seguono dolore e piacere» (Aristot. *Rhet.* II 1, 1378a 21–23).

Una caratteristica del concetto di *πάθος* è tale stretta, essenziale connessione con *ἡδονή* e *λύπη* (Leighton 1996: 206–237, Cooper 1999b: 253–280). *ἡδονή* e *λύπη* sono qualcosa di più forte del semplice piacere o dispiacere. Nella "Retorica" utilizza entrambi i termini in un senso molto simile all'uso non filosofico (Cooper 1999c: 406–423, esp. 416). Per così dirlo, le passioni ci mettono in movimento, sono sentimenti che occupano totalmente la mente e dirigono la nostra attenzione e in tal modo possono alterare il nostro giudizio, come cerca di fare l'oratore. La connessione tra *πάθος* e *ἡδονή* e *λύπη* si può anche trovare nell'"Etica Eudemia" (Aristot. *EN* II 5, 1105b 23; *EE* II 2 1220b 13–14).

Nel trattamento della maggior parte delle passioni nella "Retorica" (II 2, 1378a 31–32; II 5, 1382a 22; II 8, 1385b 13; II 9, 1387a 9; II 10, 1387b 23; II 11, 1388a 32) lo stagirita sostiene che la passione nasce dall'immaginare (*φαντασία*) che qualcosa di buono o di non buono sia successo, stia succedendo o debba succedere. E quindi, *φαντασία* deve essere interpretata proprio come fa l'autore ellenico in "Sull'Anima" (III 3, 428b 2–4), un senso in linea di massima vicino all'usuale, e secondo il quale è possibile la coesistenza della *φαντασία* con «certi oggetti sensibili che presentano un'immagine falsa ai sensi». Se l'interpretazione è corretta, ciò indicherà un fatto molto importante riguardo le passioni: che possono nascere dalla *φαντασία*, anche se alcune volte offrono un'immagine falsa ai sensi, ma che, tuttavia, come aggiunge il testo aristotelico, «son giudicati d'accordo con la verità». La cosa importante riguardo al sorgere delle passioni è, per così dire, il come le cose ci sorprendono, ci colpiscono e sono nella realtà.

Possiamo considerare, come esempio del trattamento delle passioni, l'analisi dell'ira nella "Retorica" (II 2). Il trattamento di una passione, secondo il nostro autore, dovrebbe versare, in primo luogo, sullo stato mentale della persona che la sperimenta; in secondo luogo sulle persone che tipicamente la sperimentano; e, in terzo luogo, sui motivi per cui si prova tale passione: in concreto, in che consiste l'ira, contro quali persone ci adiriamo e per quali motivi. Non è facile separare chiaramente tali tre elementi e di fatto lo stagirita non ci riesce. Quello che è più importante nella distinzione, tuttavia, è l'osservazione del fatto che le passioni hanno

sempre luogo in relazione al comportamento di determinate persone nei nostri riguardi. Questo non solo esclude cose come le sensazioni organiche ma ci suggerisce anche una fonte di possibile razionalizzazione delle passioni: visto che il comportamento delle persone deve per forza essere interpretato, un cambiamento di interpretazione può eliminare una passione che si basava in un'interpretazione errata.

L'ira può essere definita come «un desiderio di vendetta accompagnato da dolore (μετὰ λύπης) per un disprezzo eclatante nei riguardi della persona o di qualcosa delle sue cose, quando non sia conveniente disprezzare» (Aristot. *Rhet.* II 2, 1378a 31–33; Cooper 1999c: 419). Si noti, in primoluogo, il fatto che l'ira sia definita —caso unico nel trattamento delle passioni, come ‘desiderio’ (ὄρεξις)— come movimento dell'anima verso un'azione. Delle tre specie di desideri, ovviamente non potrà che essere θυμός. Per tanto non sembra che ci sia incompatibilità tra essere ὄρεξις ed essere πάθος, anche se nemmeno si può parlare di identità necessaria, infatti c'è πάθη, come la calma o l'allegria, che difficilmente possono essere considerate come desideri. Lo stagirita non sta classificando fenomeni psichici in compartimenti stagni (Aristot. *Rhet.* I 10, 1369a 1–4).

L'analisi aristotelica mostra quali sono gli elementi che rendono l'ira non solo un desiderio ma anche una passione. L'ira non è un desiderio freddo e razionale, una voglia ponderata di infliggere una punizione, ma a) un'esempio particolarmente scontroso e turbolento di θυμός, b) suscitato da e diretto in modo speciale contro tutto ciò che alla persona adirata sembra essere stato un disprezzo inappropriato e ingiustificato verso di sé o verso qualcuno a lui vicino, c) orientato a imporre all'offensore un danno compensatore —per dimostrare che egli non è una persona da avvilire, ma qualcuno che ha il potere di causare a sua volta un danno.

Possiamo generalizzare tale trattamento dell'ira in una descrizione approssimativa di una passione in generale: a) la persona che prova la passione si trova in uno stato mentale agitato, tumultuoso; b) tale stato è stato causato da determinati avvenimenti, relazionati a una persona o un gruppo, che gli sono sembrati in un modo determinato, sia che sia questo vero o falso nella realtà; c) tale stato si relaziona, più o meno direttamente, al desiderio di replicare in modo adeguato (Nussbaum 1996: 303–323, esp. 309).

Risulta predominante in tale esposizione delle πίστεις retoriche il concetto di ‘carattere’ (ἦθος). Tale termine si distingue da quello di ‘abitudine – costume’ (ἔθος) che, come è noto, corrisponde al concetto latino di *mos moris*, dal quale proviene ‘morale’. Lo stagirita, tuttavia, riconosce che il ‘carattere’ (ἦθος) deriva dall’abitudine – costume’ (ἔθος) nell’affermare che «la virtù etica (ἠθικὴ) nasce invece dall’abitudine (ἐξ ἔθους περιγίνεται), da cui ha tratto anche il nome, per una piccola modificazione da “abitudine” (ἔθους)» (Aristot. *EN* II 1, 1103a 17–18). Di conseguenza, l’ἦθος acquisisce il senso di ‘modo d’essere – disposizione – atteggiamento morale – modo etico d’essere’. Si tratta di una forma di stare davanti agli altri, di una forma di relazione. L’ἦθος mostra la condizione ‘relativa’ dell'uomo, il suo essere-in-relazione. La vita è ‘etica’ precisamente perché la sua affermazione è ‘relativa’, perché è suscettibile di essere ‘più’ o di essere ‘meno’. Il nostro autore considera che «il giovane non è un ascoltatore adatto delle lezioni di politica: egli infatti è inesperto delle azioni della vita (τὸν βίον πράξεων), ed i ragionamenti <di questa scienza> procedono da queste e vertono intorno a queste. Inoltre, essendo incline a seguire le passioni (τοῖς πάθεσιν), ascolterà invano ed inutilmente, poiché il fine <della politica> non è la conoscenza, ma l'azione (τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνώσις ἀλλὰ πρᾶξις). E nulla importa che sia giovane per età o giovanile di carattere (ἦθος), giacché il difetto non è dovuto al tempo, ma ha la sua causa nel vivere (ζῆν) secondo passione (πάθος) e nel perseguire qualunque tipo di cosa si presenti» (Aristot. *EN* I 3, 1095a 3–9).

Questa condizione dell'essere umano non è qualcosa di dato ma qualcosa di generato dalla propria azione. Si potrebbe pensare che l'*ἦθος* sia una specie di carcere che imprigiona la vita e dalla quale risulta impossibile uscire, condizionando l'essere umano e restringendo il campo delle risposte possibili innanzi alle diverse situazioni che si presentano nel corso della vita, escludendo qualsiasi possibilità di deliberazione o scelta, rispetto a tali situazioni. Tuttavia, il *ἦθος* è un bene relativamente stabile. Secondo la definizione aristotelica, il *ἦθος* sarebbe «la qualità (*ποιότης*) di quella parte dell'anima che è priva di ragione (*τοῦ ἀλόγου*), ma che può ubbidire alla ragione (*ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ*)» (Aristot. *EE* II 2, 1220b 5–7). La continuazione di questo testo collega esplicitamente le qualità del *ἦθος* con le *δυνάμεις* e le *ἔξεις*: «Dobbiamo dunque dire a quale parte dell'anima si rapportino quelli che vengono chiamati i caratteri etici. Essi si rapporteranno alle facoltà delle passioni (*δυνάμεις τῶν παθημάτων*), per le quali si dice che gli uomini sono suscettibili di passioni (*παθητικοί*), e a quelle disposizioni (*ἔξεις*), per i quali rispetto alle passioni (*πρὸς τὰ πάθη*) vengono definiti gli uomini a seconda che le subiscano (*πάσχειν*) o che siano refrattari (*ἀπαθεῖς*) ad esse» (Aristot. *EE* II 2, 1220b 7–10). Per tanto, si dovrebbe piuttosto riconoscere che il *ἦθος* è dinamico (Conill 2006a: 167).

Le abitudini del carattere appartengono ad una parte non propriamente razionale dell'anima: «Che la parte senza regola sia in qualche modo influenzata dalla regola (*ὅτι δὲ πείθεται πῶς ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον*) testimoniano anche il richiamo all'ordine ed ogni rimprovero ed esortazione. Ma se si deve dire che anche questa parte “ha la regola” (*λόγον ἔχειν*), sarà duplice anche la parte che possiede la regola: una la possiederà in senso proprio e in se stessa, l'altra come alquanto di capace di ascoltare il padre. Anche la virtù si divide secondo questa distinzione. Infatti diciamo che alcune virtù sono dianoetiche, altre etiche. La sapienza, l'intelligenza e la saggezza sono virtù dianoetiche; la liberalità e la moderazione, invece, sono virtù etiche. Parlando infatti del carattere (*περὶ τοῦ ἥθους*) non diciamo che un uomo è sapiente o intelligente, ma che è mite o moderato. Ma lodiamo anche il sapiente secondo la sua disposizione. E quelle delle disposizioni che sono degne di lode, noi le chiamiamo virtù» (Aristot. *EN* I 13, 1102b 34–1103a 10).

In questi, ed altri punti dove si presenta la teoria aristotelica del *ἦθος*, lo stagirita si riferisce costantemente alla funzione della ‘deliberazione’ (*βούλευσις*), che è uno dei momenti costitutivi della ‘scelta’ (*προαίρεσις*) e che punta sempre all'azione che si deve realizzare in ogni situazione specifica (Aristot. *Metaph.* VII 7, 1032b 6; *An.* III 11, 434a 7). Così, nel parlare della virtù del coraggio il nostro autore scrive: «Perciò tutti ritengono che è più proprio del coraggioso (*ἀνδρειοτέρου*) l'essere impavido ed imperturbabile nelle situazioni paurose improvvise (*ἀτάρραχον*) che in quelle previste (*προδήλοις*). Infatti deriva maggiormente da una disposizione (*ἀπὸ ἔξεως*), poiché richiede minore preparazione. Infatti uno potrebbe scegliere (*προέλοιτο*) le cose che sono prevedibili anche in seguito a calcolo ed a ragionamento (*ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου*), ma, le cose che sorgono all'improvviso, le sceglie conformemente alla sua disposizione (*κατὰ τὴν ἔξιν*)» (Aristot. *EN* III 8, 1117a 17–22). Il termine *προέλοιτο*, usato in a22, presuppone un'inequivocabile riferimento alla ‘scelta’ (*προαίρεσις*), momento costitutivo della virtù. Tuttavia, il filosofo ellenico sembra contrapporre l'azione che si decide con il calcolo razionale, che è anche un altro momento costitutivo della virtù, alla mera *ἔξις*, la qualità del carattere, che è uno dei momenti costitutivi della scelta, ma che in assenza della ragione calcolativa o deliberativa non sarebbe sufficiente a poter portare a termine la *προαίρεσις*. Evidentemente, nella realizzazione di qualsiasi progetto che viene dalla deliberazione l'agente si troverà sempre con altri agenti i cui comportamenti non possono essere totalmente previsti in anticipo (Donini 1989: 91).

Per tanto, il *ἦθος* implica dinamismo, movimento, attività permanente. Ci ricorda l’“Etica Nicomachea” (IX 9, 1170a 16–19) che «il vivere si definisce, per gli animali, con la facoltà della

sensazione (δυνάμει αἰσθήσεως), per gli uomini con la facoltà della sensazione e del pensiero (αἰσθήσεως ἢ νοήσεως). Ma la facoltà (δύναμις) si riconduce all'attività (ἐνέργειαν), e nell'attività risiede l'elemento essenziale. Pertanto vivere, in senso autentico, è simile al sentire ed al pensare (τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν). Il ἦθος è πρᾶξις ed è ποίησις. L'ἦθος consiste in un nuovo emergere da se stessi. È una pratica quotidiana. Il magnanimo, dice l'“Etica Nicomachea” (IV 3, 1124b 8–10) «tiene in onore poche cose; bensì ama i grandi pericoli e, quando affronta il pericolo, è incurante della vita, come se non mettesse affatto in conto di vivere». L'ἦθος è come una “seconda natura”, una natura libera, una natura morale, creata sulla “prima natura”, la φύσις. Ogni caso, ogni situazione, ogni momento di scelta sono unici, irripetibili, inclassificabili. Ogni valutazione concreta possiede un margine essenziale di indeterminazione, è libera e non necessariamente predeterminata, nemmeno dallo stesso soggetto o dal suo ἦθος. È per questo che ogni azione richiede atti originali di interpretazione e di comprensione. Il fine di tutto questo viene espresso dallo stagirita con il verbo ἀνθρωπεύεσθαι (Aristot. EN x 8, 1178b 7), con il quale l'autore ellenico recupera il senso etico della vita, che non è altro che la vita viva, l'affermazione umana di questa vita. Per tanto, «l'*éthos* si relaziona con la totalità del nostro agire, pensare e parlare, con le abitudini che ci sostengono. Integra il nostro modo di vivere, al di là delle oggettivazioni coscienti e delle strumentalizzazioni, di quello che previamente ci vincola, che ci mantiene uniti, al modo di un succedere che ci avvolge. Verrebbe ad essere l'esperienza vitale, che serve come fondamento alla nostra ragione e che sta sostenendo il contenuto del nostro pensare e sentire» (Conill 2006a: 171). L'ἦθος supera, in tal modo, la mera natura e va a costituire la chiave stessa dell'etica.

Il tema del ἦθος viene trattato tanto nell'“Etica Nicomachea”, nell'“Etica Eudemia” quanto nella “Retorica” e nella “Poetica” (Nussbaum 1995; Sherman 1989). Per una visione completa del tema risulta fondamentale l'analisi presente nell'“Etica Nicomachea”. Utilizzerò, tuttavia, il trattamento dell'“Etica Nicomachea” come punto di contrasto con le analisi presenti nella “Retorica” e nella “Poetica”, meno normativiste e più aperte a contatti con la letteratura.

Al centro della dottrina aristotelica esposta nell'“Etica Nicomachea” si trova la tesi seguente: non esiste ἦθος senza una base pulsionale non razionale (Cooper 1999d: 237–252, esp. 238). Per l'autore ellenico ‘desiderio’ (ὄρεξις) non è una semplice inclinazione a fare qualcosa ma un movimento attivo dell'anima diretto ad ottenere, sperimentare o fare qualsiasi cosa che sia oggetto di desiderio. Tutti i desideri compresi, ovviamente, quelli non razionali, sono movimenti psicologici reali che possono di per sé mettere in movimento i membri e dare il via all'azione, a meno che altri movimenti psicologici simile li contrarrestino o sviino la loro influenza sui membri interessati.

Quando lo stagirita sostiene che gli esseri umani possiedono desideri non razionali, sta sostenendo che possono essere messi in moto da modi che sono completamente indipendenti dall'uso delle loro capacità razionali; in altre parole, indipendentemente da ogni ragione che possano avere su quello che si dovrebbe fare. Per esempio, il desiderio di un alimento o di una bibita, nel momento in cui si tratta di veri desideri dell'appetito e non di semplici sensazioni di scomodità, o il desiderio della vendetta per un'ipotetica offesa, sono capaci, da soli, di dare psicologicamente il via all'azione e anche senza pensare che cosa sia ciò che razionalmente si dovrebbe fare o anche pensando che, razionalmente, ciò non si dovrebbe fare.

Tale teoria del desiderio ha molte importanti implicazioni per il modo in cui il nostro autore concepisce la ragione stessa e i desideri razionali. La funzione della ragione pratica, secondo lo stagirita, non è quella di avere opinioni su qualcosa che è buono per noi, ma di

farlo, coscientemente o no, come parte o risultato di un processo di ricerca su quello che è veramente conveniente. Per tanto, i desideri non razionali possono essere concepiti come quei desideri ai quali manca quel rango speciale del quale sono dotati quelli razionali, che hanno origine nella ragione. La loro storia causale non include mai un processo, cosciente o no, di analisi su quello che realmente andrebbe bene a una persona.

Tutto ciò non deve intendersi come se i desideri non razionali non fossero affatto sensibili: tutt'al contrario, possono includere, e di norma lo fanno, elementi concettuali, le idee di 'conveniente' e 'inconveniente', di 'buono' e di 'cattivo'; ma ciò non li rende razionali nel senso aristotelico; infatti, tali elementi non avvengono nel contesto di un processo di ragionamento il cui fine sarebbe quello di verificare quello che si dovrebbe fare.

La presenza di tali elementi concettuali nei desideri non razionali spiega come la ragione possa ottenere il controllo dei desideri non razionali. Nell'"Etica Nicomachea" (I 13, 1102b 31) lo stagirita dice che lo fa «per la convinzione». Di conseguenza, questa «è possibile in quanto gli stessi termini nei quali pensa la ragione, sul valore delle cose e sulle circostanze dell'azione, sono anche quelli usati con ciascuno dei desideri. I desideri non razionali comportano giudizi di valore strutturati, almeno parzialmente, negli stessi termini di buono e cattivo, adeguato e inadeguato [...] che compaiono anche nelle nostre riflessioni razionali su quello che si deve fare e perché; e, giustamente per quello, possono essere allenati, per abitudine, a rispondere agli eventi o circostanze sulla stessa base normativa elaborata dalla ragione» (Cooper 1999d: 247).

Di conseguenza, si potrebbe dire che il concetto di *ἦθος* nell'"Etica Nicomachea" si possa prendere in due sensi. Il primo, come il fondo dei desideri non razionali non ancora penetrato dal *λόγος* (Aristot. *EN* I 3, 1095a 7; IV 1, 1121a 25; VI 13, 1144b; VII 1, 1145a 15). Il secondo, come penetrato dal *λόγος* e per tanto già equivalente alla *ἠθικὴ ἀρετή* presa nel suo insieme. In tal senso globalizzante, il *ἦθος* sarebbe un'unità di sentimento, di giudizio ragionato e percezione sensibile, adeguati ai tratti significativi delle diverse situazioni nelle quali possiamo trovarci nel corso della vita umana.

Quando dall'"Etica Nicomachea" si passa alla "Poetica", si avverte un cambio notevole. L'*ἦθος* dell'eroe tragico non corrisponde alla pienezza della virtù morale ma è intaccato da una certa forma di imperfezione che non può essere ridotta alle forme difettose del *ἦθος* che l'elleno elencava nell'"Etica Nicomachea" (VII 1, 1145a 15): non è vizioso né moralmente debole né brutale. Tuttavia, il *λόγος* che lo governa non è completamente retto. Il *φρόνιμος*, modello morale dell'"Etica Nicomachea", non può essere un eroe tragico, non perché la sua vita non abbia contingenze esterne, ma perché la prudenza è incompatibile con errori di giudizio, con sviste sulle cose rilevanti e importanti all'azione. Tali specie di sviste sono quelle che contraddistinguono l'eroe tragico (Sherman 1999: 189).

È per tanto ovvio, che la concezione idealizzata dall'*ἦθος* caratteristica dell'"Etica Nicomachea" mettesse gli standard morali al di là del dominio umano, se con tale concetto si tiene sempre presente colui che si trova nella tragedia. Non mancavano, tuttavia, certi indizi di 'umanizzazione' del *ἦθος* nell'"Etica Nicomachea" (IV 1, 1121a 15; VI 13, 1144b 1; VII 1, 1145a 15). Tuttavia, questi indizi rimangono senza interazione dal punto di vista generale. Se il protagonista o i protagonisti della finzione devono suscitare l'interesse umano, il loro *ἦθος* deve porsi nel punto intermedio espresso dalle indicazioni dell'"Etica Nicomachea" per la vita morale: l'anarchia delle passioni e l'armonia del *λόγος*, un punto che sarebbe più vicina a questa seconda possibilità che alla prima; infatti, come riconosce la "Poetica" (15, 1454a 17), il carattere del personaggio tragico deve essere, innanzitutto 'diligente' (*χρηστός*).

Nella “Retorica” si trovano interpretazioni del ἥθος che eseguono tale cammino (Blundell 1992: 155–176). In effetti, nella “Retorica” si trova un uso del ἥθος che non si limita alle disposizioni morali e intellettuali che costituiscono le virtù e vizi ma alle peculiarità e caratteristiche che accompagnano ogni carattere ‘individuale’ (Blundell 1992: 163). In caso, tale preoccupazione ‘individualizzante’, potrebbe essere constatata nel capitolo che lo stagirita dedica allo studio degli ἥθη (Aristot. *Rhet.* II 12). In questo capitolo i caratteri non si distinguono solo dalle passioni e dalla loro integrazione in un’unità morale, ma da fattori esterni, quali l’età, l’origine sociale o la ricchezza. Tali fattori non sono certamente componenti dell’ἥθος, ma sono sì influenze che pesano fortemente su di esso e la cui accumulazione potrebbe, chissà, avvicinarsi ad un profilo psicologico individuale.

C’è ovviamente molta distanza tra questo “sovrapporsi di caratteri” e l’interesse per l’idiosincrasia del personaggio, manifestato nella continuazione attenta dei cambi dei suoi sentimenti e passioni. Ma anche se lo stagirita non è certamente interessato all’idiosincrasia come tale, sì che ammetterebbe l’importanza per il personaggio drammatico —più esattamente tragico— di molti dettagli che assoceremmo ad un’interesse per l’individualità, ma che per il nostro autore sono piuttosto sintomi di un ἥθος morale e intellettuale. Nella “Retorica” certamente l’autore ellenico non ha perso di vista il modello dell’ἥθος che ha presentato nell’“Etica Nicomachea”, ma ha voluto completarlo con prospettive nuove sull’influenza delle circostanze nel soggetto individuale.

Così come l’intende la “Retorica” aristotelica, il ἥθος corrisponde al principio di credibilità relazionale all’onore dell’oratore. L’ἥθος si appella, dunque, alla fonte che lo ha emesso. Si basa sulla credibilità di colui che emette il messaggio. È fondamento del carattere ed integrità. Nel momento in cui l’uditorio crede che colui che parla non sta cercando di arrecare danno, allora si predispone maggiormente all’ascolto di quello che l’oratore ha da dire. In tal modo, l’ἥθος tocca il πάθος. L’ἥθος che l’uditorio percepisce è soggetto a variazioni che dipendono dal λόγος e dal πάθος. In funzione di questi due fattori, il ἥθος può crescere o decrescere. Il ἥθος presume: a) il pensare con prudenza; b) il parlare con onestà, senza ambiguità; c) il mostrarsi benevolenti.

Risposta dell’uditorio	Integrità	Competenza	Storia dell’oratore	ἥθος
Intonazione	L’uditorio è in sintonia se...	Si attira la sua attenzione	Il ἥθος aziona il πάθος	
Chiarezza	Si mantiene il contatto visivo	πάθος		
Struttura e linguaggio	Λόγος e πάθος influiscono sul ἥθος			
λόγος				

Figura 5. Articolazione dinamica dei mezzi di credibilità (πίστεις)

Il λόγος caratterizza la riflessione e la razionalità, rende possibile qualsiasi tipo di

riflessione. L'interprete partecipa alla conoscenza trasmessa integrandosi così in un modo attivo in una comunità determinata e configurata dagli usi e forme di vita che attraverso il linguaggio si condividono. Tale partecipazione contribuisce alla formazione della soggettività. È così che si produce l'armonizzazione tra *ἦθος* e *λόγος* che si trova nel centro stesso dell'"Etica Nicomachea" e che riprende l'ermeneutica contemporanea. GADAMER, per esempio, intende l'interpretazione come una prassi, visto che «si configura come azione mediatrice che personalizza e rompe l'anonimato nella realizzazione della comprensione, in virtù della quale ci troviamo storicamente vincolati ad un determinato *ethos*: "Aristotele evidenzia il fatto che la ragione pratica e l'intellectio (*Einsicht*) pratica non possiedono la capacità istruttiva della scienza, ma che prendono le loro possibilità nella pratica, nella connessione con l'*ethos*'» (Domingo 1991: 84).

A mio giudizio, la relazione tra *ἦθος*, *πάθος* e *λόγος* manifesta chiaramente il fatto che il filosofo ellenico non riduca la *παιδεία* ad un'insegnamento puramente razionale ma, al contrario, pensa che la virtù si plasmì attraverso l'esercizio. La retorica gioca qui un ruolo fondamentale, infatti, è quella che prepara alla vita pratica e che costituisce la condizione necessaria di apprendimento della vita morale e pratica. La retorica, vincolata al processo di formazione morale, ci muove verso l'azione. È la retorica nella sua vertente deliberativa a mettere innanzi alla nostra esperienza non solo gli argomenti (*λόγος*) ma anche i fattori etici (*ἦθος*) e volitivi (*πάθος*), i consigli che ci spingono ad operare (Naval 1992: 316–324). Come commenta lo stagirita nella "Retorica" (III 16, 1417a 16–21): «È necessario che la narrazione sia atta a manifestare un carattere (*ἥθικόν*), e questo avrà luogo se scorgiamo che cosa produce un carattere (*ἦθος*). Ebbene, un <elemento> è il fatto di rendere manifesta una scelta deliberata (*προαίρεσιν*); d'altro canto, il carattere (*ἦθος*) è di una certa qualità perché questa è di una certa qualità, e la scelta deliberata (*προαίρεσις*) è di una certa qualità per il fine (*τέλει*). Per questo, i discorsi matematici non possiedono caratteri (*ἥθη*): perché neppure <possiedono> scelta deliberata (*προαίρεσιν*) (infatti non possiedono il fine)». Non si tratta solo di enunciare la verità ma di insegnarla in modo che muova colui che la riceve se questi si trova in condizioni adeguate, anche se la sua efficacia non è assicurata a priori.

Certamente, in questi ragionamenti si trova la concezione dell'attività umana, la quale viene intesa come sviluppo di ciò che si possiede *in nuce*, come un progresso verso se stesso, come un'autorealizzazione. Al servirci di questo modello non parliamo più di vita come atto, ma come attualizzazione, come una tendenza ad essere perfettamente ciò che si è anche solo in un certo modo (Cubells 1967: 122–123). Non si può dimenticare che al fine della specificazione della razionalità della vita pratica, l'elleno distingue tra *πρῶξις τελεία* e *πρῶξις ἀτελής* o *κίνησις* (Aristot. *EN* VI). Mentre nella *πρῶξις ἀτελής* una cosa è l'azione e altra il fine, nella *πρῶξις τελεία* tendenza e fine si identificano, si crea una simultaneità che succede paradigmaticamente nella prassi dell'uomo in quanto uomo, nella contemplazione. E anche nella *θεωρία*, come segnala CONILL (2006a: 169), «bisogna distinguere il *pathos* dal *logos*. Perché il *logos*, oltre ad essere *noetico* è anche originariamente *pathetico*: è esperienziale».

In ultimo, un pensiero del genere dimostra la forza creativa del linguaggio, permettendo e rendendo possibile lo sviluppo di un pensiero non strumentalizzatore che, concependo la vita in modo esperienziale, permetta di superare l'intellettualismo (Domingo 1991: 87; Conill 2006a: 168).

6. Topica e retorica

Si menziona, come conclusione di questo capitolo, l'importanza della topica non solo nei suoi collegamenti con la retorica aristotelica, e specialmente con la teoria dell'*inuentio*, e si

presenta anche brevemente la sua importanza in collegamento con altre discipline della filosofia pratica. Come conclusione dell'analisi presentata in questo capitolo, si cerca ora di dimostrare la centralità della topica per la retorica, infatti il metodo topico è stato un elemento chiave nella riabilitazione della filosofia pratica aristotelica portata ai fini dell'ermeneutica filosofica. La relazione tra topica e retorica mostra all'ermeneutica le possibilità di una ragione immaginativa, simbolica, plurale che contribuisca ad ampliare la teoria della deliberazione, infatti deliberare implica pensare ad alternative, a soluzioni possibili e sono i topici a fornirci informazioni su ciò su cui vale o no la pena di deliberare.

Come ho già evidenziato anteriormente, lo studio della personalità etica dell'oratore (ἦθος) e l'esame delle passioni (πάθος) costituiscono solamente aspetti particolari dell'analisi retorica che incontrano la loro forma universale nel momento in cui si inquadrano all'interno del piano del λόγος. La "Retorica" aristotelica non è solo un manuale di retorica ma un'opera filosofica. Per questo è necessario analizzare la topica dei mezzi di credibilità (πίσταις) per come viene presentata dal filosofo. La bontà di una persona si forma semplicemente con l'allenamento che è proprio del buon operare. L'esperienza, la riflessione e il dialogo sono gli strumenti della formazione del nostro carattere (ἦθος). Colui che rovina il suo carattere con una vita disordinata e un modo di operare incontrollato rende, in questo modo, ancora più difficile l'uso della sua libertà e della buona scelta. *Video meliora proboque, / deteriora sequor* (Ov. met. 7,20–21). Vedo e comprovo ciò che è meglio, ma faccio quel che peggio. Il solo sapere non basta, per tanto, ad operare bene. Infatti né la prudenza né la democrazia sono qualcosa che vengono date a priori ma devono essere costantemente conquistate e praticate.

Operare e ragionare è, di conseguenza, qualcosa che esige 'abitudine' (ἔξις). Esistono nella società, modi tradizionali o mode di pensiero, costumi e orali stabilite che ci incitano a scegliere certe maniere di agire e a ragionare in un certo modo. Agiamo sempre a partire da una data esperienza che è in parte personale ma in gran parte anche storicamente e culturalmente determinata. Quando le cose funzionano bene non ci autoesaminiamo. Solamente quando ciò che chiameremo le nostre impostazioni teoriche, le idee e le abitudini acquisite irriflessivamente non si incastrano con la nostra pratica, cominciamo a chiederci se il problema non sia nel nostro modo di pensare.

Il termine 'topica' (gr. τόποι), che significa teoria dei 'luoghi', fa parte sin dall'antichità greca del linguaggio filosofico. Per gli antichi, specialmente per lo stagirita, i luoghi costituiscono categorie di valore logico o retorico, dalle quali si estraggono le premesse dell'argomentazione. È un termine appartenente al vocabolario retorico che serve per denominare quello che diamo per scontato, il punto di partenza di tutto quello che pensiamo e facciamo, lo sfondo esperienziale e culturale che ci porta a prestare attenzione a certe cose e non ad altre, a scegliere certi tipi di parole e argomenti, a farci certi tipi di domande, a vedere certi tipi di problemi e non altri, a scegliere certe cose, senza nemmeno domandarci perché non fare altro. La topica è un termine aristotelico che viene da τόπος e significa 'luogo'. Questi luoghi o τόποι son abitudini esperienziali ma anche preferenze e pregiudizi che dirigono il nostro pensiero soprattutto nel momento di scegliere. Anche il semplice pensare o prestare attenzione ad una cosa e non ad un'altra è una forma di topica.

La topica costituisce lo strumento 'con il quale' pensiamo e parliamo ma 'nel quale' abitualmente non pensiamo: i punti più o meno incoscienti di sostegno e di partenza del nostro discorso quotidiano, costitutivi delle idee basiche e delle forme di organizzare la nostra argomentazione, compreso il modo di scegliere la nostra espressione e la nostra tematica. La topica costituisce il metodo fondamentale di tutte le discipline della filosofia pratica. La topica è l'arte di incontrare la risposta giusta, ossia, la risposta maggiormente fondata. La topica offre

indicazioni su come ci si deve comportare in un determinata situazione. La topica, imparentata con la dialettica nel pensiero aristotelico, si muove nel campo dell'opinione. È un metodo che permette di trarre conclusioni su qualsiasi problema posto a partire dalle opinioni.

HOBBS e CARTESIO rompono definitivamente con il metodo topico-dialettico. La rottura di questi due autori trova il suo precedente più significativo nell'opera di RAMUS, il quale rifiuta la differenziazione aristotelica dei sillogismi —scientifici, dialettici, entimemi— e postula l'unità della logica e l'uniformità di ogni operazione del pensiero (Ong 1958: 267). Il pensiero pratico perde velocemente il suo orientamento. All'influenza di CARTESIO si deve l'abbandono della tradizione topica durante la modernità, tesi che, anche se non è possibile chiarire in questa sede, è stata ampiamente sviluppata da dozzine di studiosi (Beugnot 1999, Compagnon 1999a, Compagnon 1999b, Declercq 1999, Delon 1999, Fournel 1999, France 1999, Douay-Soubelin 1999, Galand-Hallyn 1999, Hallyn 1999, Kapp 1999, Laurens 1999, Magnien 1999, Margolin 1999, Michel 1999, Millet 1999, Mouchel 1999, Pons 1999, Principato 1999, Salazar 1999, Sermain 1999, Valentin 1999, Vasoli 1999, Vuilleumier 1999). Fu, tuttavia, BACONE a rappresentare il transito dall'antica postura della conoscenza topico-dialettica, rappresentata da autori come ARISTOTELE, CICERONE e QUINTILIANO, alla postura della scienza moderna, che tende all'univocità. BACON sviluppa il suo metodo sotto il concetto di *inuentio* retorica, che non equivale a altra cosa che prendere dal nostro sapere tutto quello che può essere significativo ai fini della soluzione di un dato problema. Per BACONE sono gli stessi *τόποι* ad aiutarci a tirar fuori dalla nostra memoria quello che già sappiamo ed a porre le domande giuste all'oggetto che si studia, per questo fatto la topica antica non solo risulta più utile all'invenzione della retorica, ma anche e principalmente a mettere la ricerca sul cammino *correcto* (Hennis 1973: 121–125).

È VICO che di fronte a CARTESIO segnala le conseguenze dell'esclusione della topica come metodo dalle discipline della filosofia pratica, mettendo in evidenza la perdita della capacità di considerare un tema in tutta la sua complessità. Tanto GADAMER in "Verità e metodo" (1960) quanto APEL nella sua opera *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (1963) considerano molto rilevanti le apportioni di VICO nella ricostruzione dei concetti basici della tradizione umanista (VM 48–61; Apel 1975: 405–478). Per questi autori, il filosofo napoletano difende la coltura della prudenza e dell'eloquenza nel contesto di un'educazione incentrata sulla difesa del *sensus communis*, concetto che, come ha indicato CONILL (2006a: 67–71), oltre alle sue radici aristoteliche —esplicitate da GADAMER—, si trova anche nella "Critica del giudizio" kantiana.

Lasciando da parte alcune delle idee fondamentali che sviluppa VICO nei suoi scritti, e delle quali non si può trattare in questa sede, metterò in evidenza il senso che il recupero della tradizione topica acquista nelle sue *Institutiones oratoriae* (1711–1741), le quali rappresentano una prospettiva della retorica vichiana complementaria a quella presentata nella "Scienza Nuova" (1744).

A giudizio del filosofo napoletano, la tradizione filosofica occidentale ha stabilito una distinzione tra il 'discorso retorico-patetico' e il 'discorso logico-razionale', concedendo a quest'ultimo un privilegio che l'altro non possedeva. In termini generali, per il discorso retorico l'obiettivo centrale è quello di muovere le anime, agire sugli istinti e passioni senza voler giustificare niente in modo razionale; per contro, il razionale raggiunge il suo effetto tangibile e vincolante attraverso la dimostrazione logica, è il processo deduttivo chiuso su se stesso e che non ammette nessun intervento che non provenga dalla deduzione logica. Da qui, se ne deriva che il discorso retorico, essendo anche patetico, non ha nessun'incidenza possibile sulle scienze. Tuttavia, VICO non è d'accordo. Nel trattare il tema della topica, ARISTOTELE

stabilisce che essa può aiutare a riconoscere le difficoltà che possono insorgere nel momento in cui si voglia risolvere un problema, tanto per cercare gli argomenti necessari al discorso razionale quanto per la retorica, rivelandosi, la topica, come la dottrina dell'*inuentio* alla quale, il filosofo napoletano, attribuisce una funzione filosofica.

In questo senso, APEL ha scritto: «Vico, approfondendo l'antico *topos* ciceroniano del primato della *inveniendi* sulla *ratio iudicandi* [...], scopre nella "topica" un punto di vista in base al quale criticare il concetto di conoscenza e di formazione propria della *mathesis universalis*. La relazione tra "topica" e "critica" si trasforma per lui in un modello paradigmatico per acquisire la convinzione che ogni scienza deduttiva (assiomatica) e ogni critica riflessiva della conoscenza, che si orienti ad essa, presuppongono semplicemente il *sensus communis* come organo per ottenere umanisticamente i contenuti evidenti–significanti della realtà mondana, compresi negli orizzonti formativi offerti dal linguaggio» (Apel 1975: 428–429). Nel processo deduttivo l'*inuentio* si identifica solo con il 'cercare' e non si può fuggire da tale identificazione. Ma il problema secondo il nostro autore non risiede unicamente in esso, ma nell'*inuentio* di tutte le premesse necessarie o verità prime, vale a dire, la 'visione' primitiva, razionalmente indeducibile. La chiave del rifiuto del filosofo napoletano verso il discorso razionale e la sua metodologia sta nel fatto che le premesse originarie sono in quanto tali indeducibili; per essere quello che sono non possono giammai esser scoperte attraverso il metodo razionale. Da tale punto di vista l'ingegno' ridiventa primitivo, originario; inoltre, è quella facoltà che possediamo per capire, processo che precede la deduzione —l'invenzione precede la dimostrazione— giacché nella misura in cui la capiamo, saremmo capaci di dedurne le conseguenze.

La presenza di tale razionalità topica è costante nello studio del genere deliberativo nella "Retorica". Bisogna tuttavia chiarire che la topica non è una questione puramente retorica, ma è centrale in tutti e ciascuno dei saperi della filosofia pratica. Topica e dialettica sono unite in modo indissolubile (Hennis 1973: 113). Il primo a sviluppare sistematicamente l'utilità dell'argomentazione dialettica e il suo metodo fu ARISTOTELE. La topica come metodo specifico nel campo della dialettica possiede una significazione speciale per le discipline della filosofia pratica, le quali si muovono nell'ambito della contingenza, dove le conclusioni che possono estrarsi non risultano da premesse necessarie, ma solo plausibili. Come scrive lo stagirita nella "Retorica", «la maggior parte <delle argomentazioni retoriche> riguarda cose sulle quali i giudizi e le indagini possono essere anche in modo diverso. Infatti, si delibera e si indaga sulle cose che si compiono mediante azione e, per altro verso, tutte le cose compiute mediante azione appartengono a un tale genere <di realtà> e, per esprimerci brevemente, nessuna di esse è di necessità» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 23–27). La maggior parte dei temi su cui deliberiamo ci mettono davanti varie possibilità, che costituiscono un 'problema'. La topica aristotelica presente nella "Retorica" trova nell'"Etica Nicomachea" la maggior parte dei suoi esempi (Arnim 1927: 4). Ed è proprio la topica il metodo adatto a quest'ambito del sapere soggetto ad opinione, infatti «sembra che sia proprio dentro l'area della cosa problematica, della cosa probabile e della cosa contingente, il luogo in cui risiede il suo desiderio di capacitare una persona, nella misura del possibile, a ragionare tanto intelligentemente come minuziosamente e in modo preciso, come può avvenire nelle aree della conoscenza scientifica certa» (Grimaldi 1958: 3).

Brevemente segnalerò il fatto che nell'autore ellenico si trovano due topiche: una *topica maior* (Aristot. *Rhet.* II 18–19), riferita ai principi fondamentali e categorici dai quali si derivano principi concreti e che hanno come obiettivo la formazione di un 'giudizio' (κρίσις) in qualsiasi dei generi retorici, e una *topica minor* (Aristot. *Rhet.* II 23–24), riferita esclusivamente all'entimema. Non è possibile comprendere l'una senza l'altra.

La *topica maior* è costituita da quattro luoghi:

1. *Rhet.* II 19, 1392a 8–1392b 14: topico del ‘ciò che è possibile’ (τὸ δυνατόν), relazionato ai discorsi deliberativi.

2. *Rhet.* II 19, 1392b 15–33: topico de ‘gli avvenimenti del passato’ (τὸ γεγονός), riferito al genere giudiziale.

3. *Rhet.* II 19, 1393a 1–8: topico de ‘gli avvenimenti futuri’ (τὸ ἐσόμενον), riferito a discorsi deliberativi.

4. *Rhet.* II 19, 1393a 9–19: topico relativo a ‘la grandezza’ (τὸ αὔξειν), proprio dei discorsi epidittici.

Il primo di tali topici, riferito a ‘ciò che è possibile’ (τὸ δυνατόν) e al suo opposto, ‘ciò che è impossibile’ (τὸ ἀδύνατον) è la categoria fondamentale del ῥητορικὸς βίος. Il mondo della retorica manca di una vera e propria οὐσία, di una realtà assoluta. La mancanza di una οὐσία reale e assoluta non significa tuttavia, che la retorica non possieda una οὐσία–τόπος. La οὐσία della retorica è limitata all’ambito della δόξα. Di tutto modo, ciò non significa che la retorica appartenga all’ambito di ‘ciò che è indeterminato’ (ἄπειρον). Per appartenere all’ambito della δόξα, la retorica è δύναμις. Trattandosi di una δύναμις, il suo topos fondamentale è ‘ciò che è possibile’ (τὸ δυνατόν). Trattandosi di una πίστις, il luogo della retorica è ‘ciò che è convincente’ (τὸ πιθανόν).

‘Ciò che è possibile’ (τὸ δυνατόν) viene determinato nel tempo e nello spazio. Per tanto ‘gli avvenimenti del passato’ (τὸ γεγονός), ‘gli avvenimenti del futuro’ (τὸ ἐσόμενον) e ‘la grandezza’ (τὸ αὔξειν) sono categorie simultanee a ciò che è possibile, ma subordinate ad essa. ‘Ciò che è possibile’ (τὸ δυνατόν) trasforma ‘il passato’ (τὸ γεγονός) in tempo ipotetico. La necessità non ha un dominio assoluto sui fatti del passato, infatti «le une sono cose che stanno così di necessità (τὰ μὲν ἐξ ἀνάγκης), le altre per lo più (τὰ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)» (Aristot. *Rhet.* II 19, 1392b 31–32).

Nell’ambito de ‘gli avvenimenti del futuro’ (τὸ ἐσόμενον) la necessità si trova totalmente assente. Il filosofo ellenico si limita a constatare che «ciò che è nella possibilità (ἐν δυνάμει) o nella volontà (ἐν βουλήσει), sarà un esistente (ἔσται); e le cose che sussistono nel desiderio (ἐν ἐπιθυμίᾳ) e nell’ira (ὀργῇ) e nel calcolo (λογισμῷ) accompagnato da possibilità (μετὰ δυνάμεως), queste cose esisteranno (μελλήσῃ ἔσται) anche nell’impulso di fare o nell’intenzione (ἐν ὁρμῇ τοῦ ποιεῖν). Infatti, per lo più (ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ) vengono all’essere le cose che stanno per <essere compiute> (τὰ μέλλοντα) piuttosto che quelle che non stanno per <essere compiute> (τὰ μὴ μέλλοντα)» (Aristot. *Rhet.* II 19, 1393a 1–5). Ciò che succede ‘la maggior parte delle volte’ (ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ) mette il futuro nel dominio della cosa verosimile. Per tanto «se prima sono venute all’essere tutte le cose che per natura vengono all’essere anteriormente (προγέγονε): per esempio, se si ammassano nuvole, è verosimile (εἰκὸς) che piova. E se è venuto all’essere ciò che è in vista di una data cosa (τὸ ἔνεκα τούτου γέγονε): per esempio, se <è venuta all’essere> la pietra di fondazione, <è verosimile (εἰκὸς) che venga all’essere> anche la casa» (Aristot. *Rhet.* II 19, 1393a 5–8).

‘Ciò che è possibile’ (τὸ δυνατόν), che è il ‘principio’ (ἀρχή) della *topica maior*, ci porta così verso ‘ciò che è verosimile’ (τὸ εἰκός), che è il ‘fine’ (τέλος) della retorica. Nessuna categoria è così tanto soggetta al verosimile come il futuro. È per questo che la retorica deliberativa è l’autentica retorica. La deliberazione si converte così nel fondamento della retorica.

A proposito de 'la grandezza' (τὸ αὐξεῖν) lo stagirita si rimette a quello che è stato detto sul genere deliberativo nella "Retorica" (I 7), dove il trattamento di questa nozione presuppone la sua integrazione nello schema della *topica maior*, dipendendo dal topico 'ciò che è possibile' (τὸ δυνάτον). Lì realizza una ricerca su "il bene maggior e su la cosa più conveniente" e dà una definizione che pone le basi al topico della quantità: «Ebbene, sia "sopravanzante" (τὸ ὑπερέχον) ciò che è di questa quantità e oltre (τὸ τοιοῦτον καὶ ἔτι), "sopravanzato" (τὸ ὑπερεχόμενον) ciò che esiste (ἐνυπάρχον) in <altro>; ancora, "maggiore" e "di numero superiore" siano sempre in rapporto a una cosa inferiore, mentre "grande", "piccolo", "molto" e "poco" siano in rapporto alla grandezza della maggior parte delle cose; e il grande sia sopravanzante, il piccolo mancante, e nello stesso modo anche "molto" e "poco"» (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 7–12).

Queste definizioni non solo costituiscono le basi per un'applicazione del topico della quantità ma presuppongono anche il fondamento logico della retorica deliberativa. 'Ciò che è possibile' (τὸ δυνάτον), oggetto della deliberazione, viene pensato come assenza di necessità; questa come assenza di determinazione; e questa, a sua volta, come assenza di qualità (Aristot. *Cat.* 8; *Metaph.* IV 14). Tale assenza viene sostituita, per quello che si riferisce al passato, dal "riferimento agli avvenimenti" (Aristot. *Rhet.* I 3, 1358b 15–16; II 19, 1392b 15–33) e per quello che si riferisce al futuro, da un calcolo razionale (λογισμός) su "il bene e la convenienza maggiori". Lo stagirita riflette qui sul fatto che 'maggiore' significa un 'eccesso' (ὑπερέχον) di qualcosa che rimane come 'resto' (ἐνυπάρχον). Ciò che è maggiore lo è in riferimento ad una quantità data. Di conseguenza, l'assenza di qualità si risolve tramite un ricorso alla quantità, cioè, o mediante un'applicazione dei luoghi generalmente ammessi del 'più' e del 'meno' (ἐκ τόπων) o mediante l'induzione, con il 'numero di volte' nel passato, della presenza di una qualità qualsiasi nel futuro (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ).

In tal modo, nell'ambito retorico, la οὐσία–qualità si sostituisce alla οὐσία–quantità, che rende evidente l'elemento dialettico essenziale alla retorica: «in effetti, è comunemente ammesso che <una cosa> è maggiore sia se è principio, mentre questa non è principio, sia se non è principio, mentre questa è principio, giacché il fine e non il principio è la cosa maggiore» (Aristot. *Rhet.* I 7, 1364a 16–18). L'intercambio degli opposti è il risultato di una relativizzazione de 'la grandezza' (τὸ αὐξεῖν), che a sua volta è una determinazione di 'ciò che è possibile' (τὸ δυνάτον).

Tra la *topica maior* e la *topica minor* l'elleno sviluppa nella "Retorica" (II 20–22) l'esposizione dei mezzi retorici della credibilità comuni ai tre generi. Si riferisce ad esse con il nome di κοινὰί πίστεις. Tali sono: l'esempio (παράδειγμα), la 'massima' (γνώμη) e l'entimema' (ἐνθύμημα).

La *topica minor* presuppone uno sviluppo della *topica maior*. È costituita dai topici riferiti tanto agli entimemi veritieri quanto agli entimemi apparenti. La *topica maior*, esposta dallo stagirita nella "Retorica" (II 18–19), costituisce il fondamento dei ventotto luoghi che a continuazione si presentano. Tali topici sono i seguenti:

a) topici degli entimemi veritieri

1. *Rhet.* II 23, 1397a 7–19: topico dei contrari (ἐκ τῶν ἐναντίων).

2. *Rhet.* II 23, 1397a 20–22: topico delle flessioni grammaticali simili (ἐκ τῶν ὁμοίων πτώσεων).

3. *Rhet.* II 23, 1397a 23–1397b 11: topico delle relazioni reciproche (ἐκ τῶν πρὸς ἄλληλα).

4. *Rhet.* II 23, 1397b 12–29: topico del più e del meno (ἐκ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον).

5. *Rhet.* II 23, 1397b 30–1398a 2: topico del tempo (ἐκ τοῦ τὸν χρόνον σκοπεῖν).

6. *Rhet.* II 23, 1398a 3–14: topico delle cose che sono state dette di sé, rivolgendole contro chi le ha dette (ἐκ τῶν εἰρημένων καθ' αὐτοῦ πρὸς τὸν εἰπόντα).

7. *Rhet.* II 23, 1398a 15–27: topico della definizione (ἐξ ὀρισμοῦ).

8. *Rhet.* II 23, 1398a 28–29: topico del molteplice significato di un termine (ἐκ τοῦ ποσαχῶς).

9. *Rhet.* II 23, 1398a 30–32: topico della divisione (ἐκ διαιρέσεως).

10. *Rhet.* II 23, 1398a 33–1398b 20: topico dell'induzione (ἐξ' ἐπαγωγῆς).

11. *Rhet.* II 23, 1398b 21–1399a 6: topico del giudizio (ἐκ κρίσεως) su un caso uguale o simile o contrario.

12. *Rhet.* II 23, 1399a 7–10: topico delle parti (ἐκ τῶν μερῶν).

13. *Rhet.* II 23, 1399a 11–18: topico della possibilità delle coseguenze contrarie di un'unica causa (ἐκ τοῦ ἀκολουθοῦντος).

14. *Rhet.* II 23, 1399a 19–29: topico riferito a due cose opposte (περὶ δυοῖν καὶ ἀντικειμένοιν).

15. *Rhet.* II 23, 1399a 30–34: topico di quello che si vuole dire in pubblico e di quello che realmente si pensa in privato (οὐ ταῦτα φανερώς ἐπαινοῦσι καὶ ἀφανῶς).

16. *Rhet.* II 23, 1399a 35–1399b 4: topico dell'analogia (ἐκ τοῦ ἀνάλογον ταῦτα συμβαίνειν).

17. *Rhet.* II 23, 1399b 5–14: topico dell'analogia tra l'effetto e la causa sul piano accidentale (ἐκ τοῦ τὸ συμβαῖνον ἐὰν ᾗ ταῦτόν ὅτι καὶ ἐξ' ὧν συμβαίνει ταῦτά).

18. *Rhet.* II 23, 1399b 15–19: topico della sostituzione arbitraria della cosa anteriore con la cosa posteriore (ἐκ τοῦ μὴ ταῦτὸ ἀεὶ αἰρεῖσθαι ὕστερον καὶ πρότερον, ἀλλ' ἀνάπαλιν).

19. *Rhet.* II 23, 1399b 20–32: topico del fine possibile (τὸ οὐ ἔνεκ' ἂν εἴη ἢ γένοιτο, τοῦτου ἔνεκα φάναι εἶναι ἢ γεγενῆσθαι).

20. *Rhet.* II 23, 1399b 33–1400a 4: topico dell'appartenenza o no delle ragioni per agire (σκοπεῖν τὰ προτρέποντα καὶ ἀποτρέποντα).

21. *Rhet.* II 23, 1400a 5–14: topico di ciò che è plausibile (ἐκ τῶν δοκούντων μὲν γίγνεσθαι, ἀπίστων δέ).

22. *Rhet.* II 23, 1400a 15–22: topico dell'esame dei luoghi contraddittori (τὸ τὰ ἀνομολογούμενα σκοπεῖν).

23. *Rhet.* II 23, 1400a 23–29: topico della spiegazione della causa del malinteso (τὸ λέγειν τὴν αἰτίαν τοῦ παραδόξου).

24. *Rhet.* II 23, 1400a 30–36: topico della causa dell'azione (ἀπὸ τοῦ αἰτίου).

25. *Rhet.* II 23, 1400a 37–1400b 4: topico dell'osservazione che l'avvenimento poteva o può meglio aver luogo in un'altra maniera (εἰ ἐνεδέχετο βέλτιον ἄλλως ἢ ἐνδέχεται).

26. *Rhet.* II 23, 1400b 5–8: topico dell'osservazione della contrarietà immanente alle azioni (ὅταν τι ἐναντίον μέλλῃ πράττεσθαι τοῖς πεπραγμένοις ἅμα σκοπεῖν).

27. *Rhet.* II 23, 1400b 9–16: topico delle contraddizioni o paradossi contenuti nel discorso del contrario (ἐκ τῶν ἀμαρτηθέντων).

28. *Rhet.* II 23, 1400b 17–25: topico dell'etimologia del nome (ἀπὸ τοῦ ὀνόματος).

Il vero entimema, nel quale si rende evidente la relazione antistrofica tra dialettica e retorica, può perdere la base di tale indentificazione, degenerando in entimema apparente, che riduce la relazione antistrofica tra dialettica e retorica alla relazione tra sofistica e retorica. L'autore ellenico presenta i topici degli entimemi apparenti. Mentre i veri entimemi producono ciò che è verosimile in virtù di 'ciò che è possibile' (τὸ δυνατόν), gli entimemi apparenti producono solo sofisticamente ciò che è verosimile. Tali topici sono i seguenti:

b) topici degli entimemi apparenti (paralogismi)

1. *Rhet.* II 24, 1401a 1–13: topico basato sull'espressione (παρὰ τὴν λέξιν).

2. *Rhet.* II 24, 1401a 13–25: topico basato sull'omonimia (παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν).

3. *Rhet.* II 24, 1401a 25–1401b 3: topico della sintesi di ciò che era diviso o della divisione di quello da cui era composto (τὸ διηρημένον συντιθέντα λέγειν ἢ τὸ συγκεείμενον διαιροῦντα).

4. *Rhet.* II 24, 1401b 3–9: topico dell'esagerazione (δεινώσει).

5. *Rhet.* II 24, 1401b 9–14: topico del segno (ἐκ σημείου).

6. *Rhet.* II 24, 1401b 14–19: topico in funzione dell'accidente (διὰ τὸ συμβεβηκός).

7. *Rhet.* II 24, 1401b 20–29: topico basato sulla conseguenza (παρὰ τὸ ἐπόμενον).

8. *Rhet.* II 24, 1401b 29–34: topico basato sulla sostituzione arbitraria della causa (παρὰ τὸ ἀναίτιον ὡς αἴτιον).

9. *Rhet.* II 24, 1401b 34–1402a 3: topico basato sull'omissione del quando e del come (παρὰ τὴν ἔλλειψιν τοῦ πότε καὶ πῶς).

10. *Rhet.* II 24, 1402a 3–28: topico che viene da ciò che, non è assolutamente verosimile, ma verosimile in relazione qualcosa (παρὰ τὸ μὴ ἀπλῶς εἰκὸς ἀλλὰ τὸ εἰκός).

TOPICI	ENTIMEMI VERITIERI	ENTIMEMI APPARENTI
LOGICO– METAFISICI	<i>Principio di contraddizione</i> 1, 14, 20, 25	
	<i>Principio di causalità</i> 13, 14, 17, 19, 22, 23, 24	
	<i>Principio di finalità</i> 19, 20, 25	4, 5, 6, 7, 8, 9
	<i>Applicazione empirica delle categorie di tempo e quantità</i> 4, 5, 18	
	<i>Riduzione di elementi logici–metafisici alla probabilità e verosimiglianza</i> 7, 9, 10, 12, 21	
GRAMMATICALI	2, 3, 8, 28	1, 2, 3
PSICOLOGICI	15, 20, 22, 25, 26	—
INCOMPLETE	6, 26, 27	—

Figura 6. Classificazione dei topici degli entimemi retorici

I topici degli entimemi apparenti si basano sull'argomentazione sofistica. Così come il prescindere da 'ciò che è convincente' (τὸ πιθανόν) porta all'identificazione totale della retorica con la dialettica, prescindere da 'ciò che è verosimile' (τὸ εἰκός) riduce la retorica a sofistica. Un tentativo di classificazione di tali topici degli entimemi retorici, che risponda al carattere degli stessi così come ai principi dominanti in ognuno di loro, è quella che ho presentato nella figura precedente.

'Ciò che è possibile' (τὸ δυνατόν) —fondamento metafisico della retorica— l'opinione (δόξα) —limite gnoseologico— e 'ciò che è verosimile' (τὸ εἰκός) —limite creativo— costituiscono la verità della retorica, una verità soggetta alle contraddizioni della dialettica, ma non per questo indeterminata, carente della sua stessa ἐνέργεια. In tal modo, si configura una retorica istituita a partire dalle categorie metafisiche di potenza e atto. La οὐσία si costituisce per ciò che è possibile, la ἐνέργεια per la δύναμις, in modo che la potenza trova in se stessa il suo stesso atto.

Insieme al fattore logico–metafisico dell'attualità bisogna aggiungere il fattore logico–linguistico dell'espressione (λέξις), che nasce dalla ricerca di una corrispondenza con il contenuto dimostrativo della prova. In tal senso, lo stagirita definisce il 'periodo' (περίοδος) nella "Retorica" (III 9, 1409a 35–37) come «una elocuzione (λέξις) che abbia un inizio (ἀρχήν) e una conclusione (τελευτήν) in sé e per se stessa (αὐτὴν καθ' αὐτήν) e una grandezza che può ben essere abbracciata con lo sguardo (ἐνσύνοπτον)». In tale definizione, ἀρχή e τέλος non sono solo il principio e il fine, considerati come parti del periodo, ma coincidono armionicamente in virtù della sinossi che li articola. I periodi si organizzano mediante le relazioni tra i loro membri. Tali relazioni introducono una simmetria e proporzionalità alla λέξις κατεστραμμένη o espressione correlativa, che è determinata, ritmica, a differenza della λέξις εἰρομένη o espressione coordinativa, indeterminata e aritmica: «L'elocuzione è necessariamente o continua (εἰρομένην), ossia unitaria per la congiunzione,

come nei preludi dei ditirambi, oppure compatta (κατεστραμμένη) e simile alle antistrofi dei poemi arcaici [...] Dico “continua” (εἰρομένη) l’<elocuzione> che non possiede alcuna fine (οὐδὲν ἔχει τέλος) per se stessa (καθ’ αὐτήν), a meno che non sia finito il fatto raccontato (ἂν μὴ τὸ πρῶγμα <τὸ> λεγόμενον τελειωθῇ). <Essa> è sgradevole per la sua assenza di limite (ἄπειρον), giacché tutti vogliono scorgere la fine (τὸ γὰρ τέλος πάντες βούλονται καθορᾶν). Per questo, al punto dove gli stadi curvano si perde il fiato e si viene meno. Ché anteriormente, vedendo davanti il traguardo, non si è affaticati. L’elocuzione continua (εἰρομένη) è dunque questa; è invece compatta (κατεστραμμένη) quella che si attua nei periodi (ἐν περιόδοις)» (Aristot. *Rhet.* III 9, 1409a 24–35). Se la λέξις εἰρομένη rimane nell’indeterminazione, non essendo la sua conclusione motivata linguisticamente e essendosi prodotto, di conseguenza senza avere in sé nessun inizio di fine, la λέξις κατεστραμμένη si produce per mezzo di orazioni organizzate, le cui parti si integrano tra loro secondo una struttura linguistico-concettuale riconoscibile e il cui significato dipende dall’insieme della frase che costituisce un insieme minimo di senso nel quale gli elementi concettuali dell’espressione si relazionano reciprocamente in un sistema articolato.

L’eccellenza del λόγος, la sua efficacia oratoria, il suo valore poetico e metaforico si deve al fatto che è capace di esprimere l’atto: «in tutti riscuote successo col produrre un atto (ἐν πᾶσι δὲ τῷ ἐνέργειαν ποιεῖν εὐδοκιμεῖ)» (Aristot. *Rhet.* III 11, 1411b 33). Il λόγος si colloca così dentro i limiti di una retorica dell’atto, il quale sussiste ad ogni momento: «in effetti, rende ogni cosa in movimento e vivente (κινούμενα γὰρ καὶ ζῶντα ποιεῖ πάντα), e l’atto è movimento (ἢ δ’ ἐνέργεια κίνησις)» (Aristot. *Rhet.* III 11, 1412a 10).

La topica non risiede propriamente nell’individuo ma è patrimonio comune di una cultura e di una comunità. In un senso strettamente retorico, la topica permette che il linguaggio abbia senso e che possiamo capirci, infatti, come scriveva WITTGENSTEIN (1988: II XI), «se un leone potesse parlare, non per questo lo capiremmo».

Di fronte all’oblio della topica aristotelica prolungata durante secoli e alle riduzioni dell’*órganon* all’analitica, entrambi fenomeni presenti in un buon numero di autori (Heiss 1959, Kneale 1962, Patzig 1969, Solmsen 1975), sono stati numerosi gli studiosi che non solo hanno rivitalizzato la ricerca sulla storia della topica (Bird 1961, 1962, Howell 1956, Ong 1953, 1958, 1987, Pöggeler 1960, Thionville 1855), ma hanno anche revindicato l’importanza della topica per i diversi saperi della filosofia pratica, dalla logica (Bochenski 1956), alla filologia (Le Blond 1970, Grimaldi 1974, Wieland 1968, 1990, 1996, 2003, Wilpert 1956/57), alla letteratura (Curtius 1949, 1999), alla musica (Unger 1941), alla filosofia politica (Thionville 1855), alla giurisprudenza (Viehweg 1997) o alle scienze sociali (Larenz 1958, Siebert 1958, Wieacker 1958), per menzionare solo alcuni nomi. Tutti questi autori hanno riscattato la significazione della topica retorica come teoria dell’invenzione.

Dimmi come ragioni e ti dirò che valori e modi di pensare e agire ti muovono. Tale sarebbe il lemma dell’analisi del topico. Alcuni li chiamerebbero studi sulla mentalità, come la scuola francese degli *Annali*, e in Germania c’è stata una scuola di ricerca letteraria denominata *Topikforschung* (Allgaier 1981, Bæumer 1973, Beetz 1990, Bornscheuer 1976, 1977, 1984, 1987, 1998/1999, Kopperschmidt 1991).

Risulta interessante segnalare che nella filosofia tedesca moderna KANT avesse utilizzato il termine ‘topica’. KANT menziona la topica nel suo scritto “Antropologia dal punto di vista pragmatico” (1798). La considera come una “forma del memorizzare”. È «un supporto a concetti generali, chiamati luoghi comuni (*loci topici*), il quale facilita il ricordo mediante la divisione in classi, come quando in una biblioteca si collocano i libri negli scaffali con diverse

etichette» (§ 34). Nel capitolo “Sulla sagacia o il talento di investigare” della stessa opera scrive KANT: «Per scoprire qualcosa di cui in molti casi si ha bisogno di un talento speciale, e di sapere come deve essere cercato bene; un talento naturale per giudicare previamente (*iudicii praeiudicii*) il dove dovrebbe trovarsi la verità, seguire le orme delle cose e trovarle e utilizzare le più piccole occasioni per scoprire o inventare quello che si cerca» (§ 131). Tale arte di «seguire le orme delle cose» è la topica. Tuttavia, l’arte «di seguire le orme delle cose fino a scoprire la bacchetta del raddomante il tesoro della conoscenza» (§ 131) non può essere, secondo KANT, né imparata né insegnata, è un “talento”, un “dono naturale”. Per KANT, il buon uso logico dei concetti dipende dalla nostra capacità di relazionare correttamente le rappresentazioni di cose con una o un’altra delle nostre facoltà —sensibilità e comprensione. Nella “Critica della ragion pura” (1781/1787) KANT qualificava la topica classica come “topica logica” e affermava che di essa se ne erano serviti i maestri e gli oratori «per cercare in certi titoli del pensiero la cosa più appropriata al tema da trattarsi e per sottilizzare o parlare ampollamente su di esso con una certa veste di rigore» (*KrV* A 268–269). A partire da questa “topica logica” KANT svilupperà una “topica trascendentale”, che consiste in «la valutazione del posto corrispondente a ogni concetto a seconda della differenza del suo uso, allo stesso modo della maniera di determinare tale luogo, a seconda delle regole, per tutti i concetti» (*KrV* A 268); essa distinguerebbe sempre a quale facoltà di conoscenza appartengono propriamente i concetti della riflessione: identità e differenza, accordo e opposizione, interno e esterno, materia e forma (*KrV* A 263–268).

L’uso kantiano della nozione di ‘topica’ potrebbe cercare di situarsi tra una concezione logica o retorica, che è quella degli antichi, e la concezione dei luoghi psichici, che sarà quella di FREUD. Di conseguenza, è importante anche considerare il modo in cui la psicoanalisi intende la ‘topica’. Si tratta della teoria o punto di vista che presuppone una differenziazione dell’apparato psichico in un certo numero di sistemi dotati di caratteristiche o funzioni differenti e disposti in un determinato ordine tra di loro, cosa che permette di considerarli metaforicamente come luoghi psichici dei quali è impossibile dare un’interpretazione spaziale figurata. Correntemente si parla di topiche freudiane, dove la prima stabilisce una distinzione fondamentale tra inconscio, preconscious e conscio, e la seconda distingue tre istanze: sé, io e superio (Laplanche & Pontalis 1996: 430–435).

La prima concezione topica dell’apparato psichico si presenta nel capitolo VII de “L’interpretazione dei sogni” (1900), ma si può seguire la sua evoluzione a partire dal “Progetto di psicologia scientifica” (1895). Questa prima topica —che verrà sviluppata ancora nei testi metapsicologici del 1915— distingue tre sistemi, inconscio, preconscious e conscio, ognuno dei quali avente la sua funzione, il suo tipo di processo, la sua energia di catessi, specificandosi per contenuti rappresentativi. Tra questi sistemi FREUD colloca le censure, che inibiscono e controllano il passaggio da uno all’altro. Il termine ‘censura’, come altre immagini di FREUD —‘antesala’, ‘frontiere’ tra sistemi— indica l’aspetto spaziale della teoria dell’apparato psichico.

A partire dal 1920, FREUD elaborò un’altra concezione della personalità —che spesso viene designata in modo abbreviato con il termine ‘seconda topica’. Nella sua forma schematizzata tale seconda teoria fa intervenire tre ‘istanze’: il sé, polo pulsionale della personalità; l’io, istanza che si erige a rappresentanza degli interessi della totalità della persona e, per ultimo, il superio, istanza che giudica e critica. Che senso ha, all’interno di questa nuova ‘topica’, l’idea dei luoghi psichici? Già nella scelta dei termini che designano le istanze si nota che qui il modello non è partito dalle scienze fisiche ma è antropomorfo: il campo intrasoggettivo tende a concepirsi secondo il modello delle relazioni intersoggettive ed i sistemi si rappresentano come persone relativamente autonome all’interno della persona.

FREUD non rinunciò ad armonizzare le sue due topiche. In vari punti della sua opera fornisce una rappresentazione su un modello specialmente rappresentato dell'insieme dell'apparato psichico e, in essa, coesistono le divisioni se – io – superio e le divisioni inconscio – preconscious – conscio. L'esposizione più precisa di tale tentativo si trova al capitolo IV dello "Schema della psicanalisi" (1938).

La filosofia politica deve anche recuperare e rielaborare il pensiero topico-dialettico, l'arte delle considerazioni adeguate, se vuole realmente superare la sconfitta della politica attuale. «La crescente decadenza della capacità espressiva del linguaggio è qualcosa che non può lasciare indifferente un politologo. La convivenza umana si caratterizza in quanto è capace di una motivazione e fondamentazione per il linguaggio. Cosa si ottiene se ogni volta scompare sempre più la capacità di fondamentazione razionale e quella della ricezione di tale fondamentazione? Si vedrebbe minacciato nel suo nucleo la parte specificatamente umana di questa convivenza e non in ultimo termine la sua libertà» (Hennis 1973: 138).

Lo spirito della cittadinanza si esercita e si sviluppa nella deliberazione retorica su ciò che è buono, utile e giusto. Mentre il discorso della cosa vera possiede il suo fondamento nei fatti obiettivi il cui criterio viene determinato dal metodo scientifico stabilito, il discorso di ciò che è socialmente buono e giusto trova il suo fondamento e il suo criterio nel patrimonio dei valori che la vita, i daffari e l'esperienza di una comunità umana hanno man mano accumulato. Tale patrimonio di valori, assimilati da ogni membro di tale comunità attraverso l'educazione e il linguaggio, è quello che da una parte ne conforma la sua immagine del mondo e della vita e dall'altra armonizza le abitudini mentali e pratiche che ne orientano e condizionano il suo discorso quotidiano e la sua condotta.

Nella retorica aristotelica si parla di questo arsenale di schemi e abitudini determinanti il discorso umano con il nome di topici o luoghi comuni. Lo stagirita non definisce il concetto di 'topico' e solo in modo molto disperso si è studiata la topica in connessione con la letteratura e la giurisprudenza, a parte della sua collocazione obbligata all'interno della retorica (Aarnio 1991, Aarnio & Tuori 1989, Aarnio & McCormick 1992, Viehweg 1997). La topica equivale nella retorica a quello che nella logica si chiamerebbe assiomatica ossia a quello che le ipotesi rappresentano nella scienza. Si tratta del punto di partenza del ragionamento. Ma mentre nel discorso scientifico tale punto di partenza è premessa esplicita della ricerca, la topica rappresenta quello che si dà in modo talmente ovvio che non se ne è nemmeno coscienti. La topica è un'abitudine che ci porta a ragionare in un modo o in un altro, a scegliere un tipo di argomenti o un altro. In sostanza, nemmeno lo scienziato nel suo lavoro è libero dalla topica, infatti una cosa è il ragionamento scientifico esplicito e un'altra sono i motivi incoscienti e culturalmente radicati, che fanno sì che uno scienziato si occupi di alcuni problemi e non di altri o che li tratti in un modo e non in un altro. Mentre la logica segue il cammino deduttivo o induttivo di ragionamento, la ragione retorica si lascia trasportare da quello che PIERCE chiamerà adduzione e che in retorica si denomina, più propriamente, *inuentio*.

La relazione tra topica e retorica mostra all'animale fantastico le possibilità di una ragione simbolica, plurale. La letteratura, per esempio, serve a mettere davanti alla vista esperienze altrimenti dimenticate, forme di vita differenti, situazioni con una forte carica morale o politica. Nella finzione i personaggi prendono decisioni come se fossero reali.

La relazione tra topica e retorica serve a prendere più in serio le esperienze degli agenti, il particolare con le pretese di universalità. La retorica presenta modelli ipotetici d'azione, soluzioni a problemi pratici, esempi dai quali prendere esempio, ci offre argomentazioni situate in un tempo e un contesto determinati, facilita l'analisi di temi relazionati all'azione e

alla deliberazione. Possiamo affermare che «le situazioni particolari, le storie immaginate su problemi simili ai quelli reali sono in particolar modo vicine agli agenti. Per questo, e senza necessità di cancellare le frontiere tra l'immaginato e la cosa reale, il discorso letterario apporta un'informazione valida al discorso filosofico» (López de la Vieja 2003: 81). La retorica possiede di conseguenza un “uso riflessivo” che risponde alla necessità di raccontare e ricordare esperienze simili di forte rilievo morale e politico. Ma ha anche un “uso formativo” che risponde ai tentativi di armonizzare l'etica moderna con l'etica classica, doveri e virtù, mettendo davanti agli occhi forme concrete di agire.

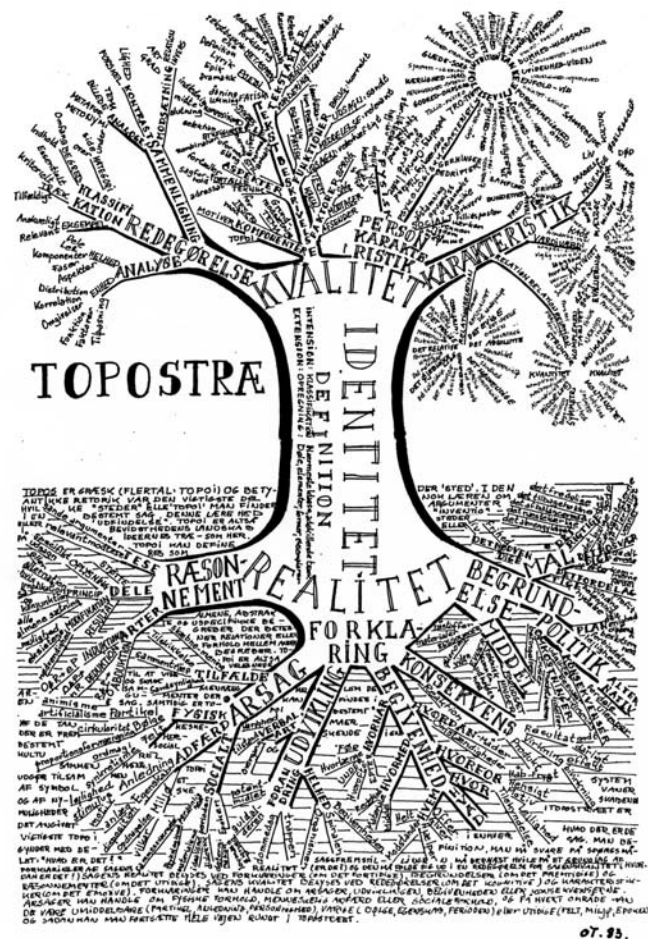


Figura 7. L'albero della topica (Togeby 1985: 197)

Nella relazione tra topica e retorica la deliberazione occupa un particolare rilievo, infatti, deliberare implica pensare alle alternative, a soluzioni possibili. LÓPEZ DE LA VIEJA (2003: 82–83) considera che questo contribuisce ad ampliare i nostri punti di vista in una triplice direzione: «Da un lato, l'Etica offre il vocabolario, i concetti, i principi. Questi danno indicazioni su “come” giustificare le azioni e le norme. Ma non dicono nulla sul “che” fare in ogni singolo caso. Così, infatti, le teorie sono più che altro un risultato. Il risultato di un'esperienza accumulata, agenti che riflettono e che, in seguito, prendono decisioni sul modo più adeguato di agire. I principi morali offrono, infine, una prospettiva generale, in *terza persona* [...] Per questa stessa ragione, si comportano come schemi d'azione, che devono poi essere

adattati alle contingenze [...] D'altra parte, le decisioni verranno prese da qualcuno in concreto, in *prima persona* [...] Le condizioni del momento, le persone del suo intorno, così come l'informazione della quale dispone saranno tenute in conto durante questo processo di deliberazione. Infine, qualche ruolo viene dato alle narrazioni, dovuto al loro potenziale di esprimere sentimenti e presentare storie [...] Con frequenza i racconti apportano esempi pratici, personaggi che prendono decisioni e agiscono, possibili soluzioni, un'altra maniera di vedere le difficoltà pratiche [...] situazioni nelle quali identificarsi, come se i personaggi fossero interlocutori o ipotetici amici, in *seconda persona*».

La relazione tra topica e retorica considera fondamentale il ruolo degli esempi, che servono a classificare certi concetti —analogie, similitudini, metafore—, illustrare un tema, facilitare la sua comprensione, ampliare un argomento, migliorare l'analisi dei problemi, nell'avere presentato esperienze che sono simili a quelle dell'ascoltatore. I topici possiedono anche una funzione centrica, di fatto servono a rafforzare la deliberazione.

La topica aristotelica stabilisce un limite che reputa come il più adeguato per la riflessione sulla cosa pratica. I topici costutuiscono il principio di un'analisi più rigorosa delle decisioni che devono essere condivise da parte dei cittadini. Per tanto, risulta necessario recuperare la topica classica. Quest'ultima non è una topica dogmatica ma critica. I topici ci offrono informazioni sui motivi o sulle pretese di coloro che accettano gli argomenti. Vale a dire, ciò che li ha portati ad entrare nel processo di dare e chiedere ragioni con l'obiettivo di arrivare ad accordi. I topici spiegano il che, chi e perché dell'inizio degli argomenti. I topici informano sul tema di preoccupazione o di interesse, su quello che non lo è, su quello su cui vale la pena dibattere o no. Definiscono i temi rilevanti: «i topici indicano l'esistenza di meccanismi di dimenticanza [...] attivi nella cultura pubblica; [...] preparano un'opinione, creano le condizioni per capire le ragioni degli altri, per esprimere con successo la propria opinione [...] sono la traccia profonda [...] lasciata dalla disuguaglianza e dall'asimmetria; [...] mostrano un fondo ingiusto, uno *status quo* sul quale riposano le società liberali» (López de la Vieja 2003: 229).

Di conseguenza, non esiste contraddizione tra la topica classica e la topica critica o formale, sviluppata da autori come KOPPERSCHMIDT, ma quello che si produce è una reinterpretazione di categorie desuete alla luce di nuovi concetti: «1) Il contorno dell'analisi viene dato dal “fatto del pluralismo”, come lo ha denominato J. Rawls. Si tratta di una situazione con evidenti vantaggi per lo sviluppo di diverse forme di vita, per rafforzare attitudini aperte, tolleranti [...] 2) I “luoghi comuni” acquisiscono un nuovo senso all'interno delle pratiche partecipative, come la “democrazia deliberativa” [...] 3) In tale contesto, l'arena pubblica, si può parlare di un uso alternativo, critico, degli *argumentorum sedes*. Questi rafforzano l'informazione previa. Informano, per esempio, sull'identità e sulle circostanze degli agenti che rendono conto e chiedono conto delle attuazioni. Definiscono in anticipo ciò che è rilevante, perché qualcosa è rilevante o no in questo spazio delle ragioni» (López de la Vieja 2003: 229).

La tradizione, la così detta ‘mentalità’, il linguaggio o vocabolario, le domande tipiche, le espressioni e le espressioni che si scelgono per uno o un'altro scopo, le affermazioni e gli schemi logici che diamo per scontati, tutte queste cose sono elementi topici, elementi connessi con il ‘come’ più che con il ‘che’. Per tanto si tratta non solo di concezioni topiche specifiche dell'‘essere’ ma anche di concezioni topiche sul futuro e sul ‘dover essere’. Tale forma di ragionamento inaugura una linea di ricerca che risulta sempre più necessaria in un'epoca nella quale la confusione dei presupposti si sta facendo sempre più minacciosa a causa della globalizzazione alla quale assistiamo nella società mondiale moderna.

Sembra che i nostri siano tempi di crisi. Chissà che la lezione di SOCRATE nel *Gorgia*

platonico possa aiutarci a risalire a questa crisi: il fine della politica non è l'ordine politico a qualsiasi prezzo, ma quello di creare cittadini, favorire l'accesso degli stessi alla conoscenza. Infine, l'arte della politica non si costruisce, a differenza dell'opinione platonica, sulla negazione dell'arte della retorica, ma la retorica, nella via aristotelica, diventa uno strumento alternativo alla forza, e ha nella *topica* uno dei suoi alleati principali: «Aristotele privilegia meno l'*analitica* rispetto a Platone, e insiste più nella *topica* come via di accesso alla conoscenza e alla virtù» (Bermudo 2001b: 56).

La *topica* ci apre al mondo dell'esperienza. L'ermeneutica filosofica ha contribuito, da diverse vie, alla “riabilitazione della filosofia pratica” e al rinascimento dell'interesse verso il pensiero aristotelico etico e politico nel XX secolo. In sintonia con l'ermeneutica filosofica si trova la “riabilitazione del metodo topico-dialettico”, che costituisce un'inquadratura che non solo recupera il filo della tradizione retorica, ma che propone anche la *topica* come metodo adeguato per una politica vivificata dall'esperienza, infatti «l'ermeneutica è *esperienza* giustamente nel senso che quella non è né l'autodimostrazione dello spirito né l'assimilazione dialettica da parte dello spirito di ciò che è distinto da sé. Essa è piuttosto l'apertura finita che segna l'essere dell'uomo nella sua storicità, e in virtù della quale è capace, stando costitutivamente situato in un orizzonte, di trovare ciò che è “nuovo”, riconoscerlo nella sua ripetizione e assimilarlo, ingrandendo in tal maniera il proprio orizzonte iniziale. L'esperienza ermeneutica, essendo essenziale il riconoscimento del carattere inattraversabile della finitezza, si riconosce costitutivamente legata —aperta a una relazione viva— alla tradizione, al linguaggio, all'azione» (Volpi 2005: 284–285).

6. Retorica deliberativa

Οἰκότα μὲν νυν βουλευομένοισι ἀνθρώποισι ὥς τὸ
ἐπίπαν ἐθέλει <εὖ> γίνεσθαι· μὴ δὲ οἰκότα
βουλευομένοισι οὐκ ἐθέλει, οὐδὲ ὁ θεὸς προσχωρεῖ
πρὸς τὰς ἀνθρωπίας γνώμας

Herodot. VIII 60,32–61,1

*“Délibérer est le fait de plusieurs. Agir est le fait d’un seul.”
Pour cette raison même, on ne voudrait que délibérer*

Ch. de Gaulle, «Politique», *Mémoires de guerre. L’Unité
1942–1944*

In questo capitolo analizzerò la teoria della deliberazione, che il filosofo ellenico presenta nella “Retorica” (I 4–8, 1359b 19–1366a 22), recuperando l’importanza della “Retorica” per la teoria dell’azione. Seguirò l’esposizione come la sviluppa lo stesso stagirita.

In un primo tempo, mi occuperò della definizione del concetto di ‘deliberazione’, prendendo in considerazione quei temi riguardo ai quali si delibera, poiché è considerando in particolare questi argomenti che si mostra con chiarezza la relazione tra l’“Etica Nicomachea”, la “Retorica” e la “Politica” (*Rhet.* I 4).

In un secondo tempo, tratterò la questione della felicità, il fine della deliberazione. La definizione stessa di felicità, così come le forme nelle quali essa si intende, ci chiede con forza di segnalare la complementarità tra “Etica Nicomachea” e “Retorica” (*Rhet.* I 5).

In un terzo tempo, tratterò l’oggetto della deliberazione, analizzando i concetti di ‘buono’ e ‘conveniente’ (*Rhet.* I 6), per osservare di nuovo che il discorso deliberativo tratta le stesse questioni dell’etica e della politica, distinguendo il tema della giustizia (δικαιοσύνη) dal catalogo di beni che presenta il nostro autore.

In un quarto tempo studierò i criteri di applicazione nella gradazione dei beni (*Rhet.* I 7), mostrando come qui si dispiega la topica aristotelica.

Per ultimo, tratterò l’importanza delle forme di governo per l’oratoria deliberativa (*Rhet.* I 8), esponendo ancora una volta l’utilità della retorica per la politica.

1. Che s’intende per ‘deliberazione’?

1. *Deliberatio sine consilium*

Prima di occuparmi della teoria aristotelica della deliberazione presente nella “Retorica”, vorrei offrire una ricerca sistematica riguardo l’evoluzione storica della βούλευσις aristotelica, nucleo della teoria dell’azione del filosofo ellenico. Studierò le due possibili traduzioni del concetto greco βούλευσις, in alcune versioni latine e ispaniche del capitolo terzo del libro III dell’“Etica Nicomachea”, dove lo stagirita ci presenta riassuntivamente la sua teoria della deliberazione (Aristot. *EN* III 3, 1112a 18–1113a 13).

La voce greca βούλευσις fu tradotta in latino, indistintamente con i termini *consilium* e *deliberatio*. Il predominio del *consilium* durante il Medioevo fu decisivo per l’evoluzione posteriore del concetto di βούλευσις e per la sua traduzione in ‘consiglio’, nelle lingue romanze. Il recupero della retorica aristotelica, unito alla riabilitazione della teoria aristotelica della βούλευσις, durante il Rinascimento, portò alcuni umanisti a tradurre βούλευσις con *deliberatio*, recuperando in questo modo, aspetti essenziali della teoria aristotelica della deliberazione. È molto difficile definire il limite dentro il quale s’incontrano e si separano *deliberatio* e *consilium*. Questo studio attento delle principali traduzioni latine ed ispaniche del termine βούλευσις, nel citato passaggio dell’“Etica Nicomachea”, tanto nel Medioevo come nel Rinascimento, potrebbe forse servire a spiegare i presupposti teorici dell’evoluzione del concetto, la cui giustificazione molto probabilmente si incontra nella riabilitazione della retorica. Come mostra la tradizione, il recupero della teoria aristotelica della deliberazione passa per il recupero della retorica.

Con questo obiettivo mostrerò in primo luogo le differenze tra ambi i termini. In secondo luogo presenterò un’analisi storica delle due possibili traduzioni. In terzo e ultimo luogo tenterò di spiegare sinteticamente, le ragioni dei traduttori per una o l’altra opzione, sottolineando l’ineludibile relazione tra l’odierna riabilitazione della filosofia pratica aristotelica ed il recupero della retorica.

Le versioni latine medievali del capitolo terzo del libro III dell’“Etica Nicomachea” preferiscono tradurre βούλευσις con *consilium*, così come evidenziano non solo da una parte la traduzione anonima, che è datata alla prima metà del secolo XIII, ma anche quella attribuita a Guglielmo di MOERBECKE (ca. 1240–1250), e dall’altra parte la versione spagnola attribuita ad Alonso de CARTAGENA, debitrice della versione medievale, che traduce *consilium* con ‘consiglio’, termine presente in spagnolo per la prima volta intorno al 1140 (Segura Munguía 2003). Di fronte alla problematica traduzione di βούλευσις con *consilium*, preferita dagli autori medievali, la versione rinascimentale latina dell’umanista italiano Leonardo BRUNI, il quale opta per il termine *deliberatio* nella traduzione dello stesso passaggio, rappresenta un’innovazione capitale. Tra le versioni influenzate da questa versione rinascimentale, si incontra quella del principe Carlos de VIANA, il quale introduce la voce ‘deliberare’, presente in spagnolo dall’inizio del secolo XV, nell’opera di SÁNCHEZ DE VERCIAL († 1426), con il significato di ‘soppesare i pro ed i contra – risolvere’ (Segura Munguía 2003). Il termine ‘deliberare’ è un latinismo con conservazione della ‘e’ tra ‘b’ e ‘r’, derivante dal prefisso latino *de-* e dal sostantivo *libra* (‘risolvere’), coniato nel secolo XV, che sostituisce ‘deliberare’, termine della stessa origine, però di formazione popolare, di quelli che conserviamo, come il francese ‘délivrer’, il catalano ‘deslliurar’ o l’occitano ‘desliurar’ e che fu utilizzato anche in spagnolo nei secoli XII–XIV, con lo stesso significato di ‘deliberare’, così come mostra Gonzalo de BERCEO: «Id arder en el fuego, que está abivado/ pora vos, e a Lúzifer e a todo su fonsado;/ acorro non avredes, esto es delibrado [= deciso],/ a qual señor serbiestes recivredes tal grado» (*Signos* 32). La traduzione spagnola di *deliberatio* con ‘deliberazione’ è presente nel 1490 e riappare cinque anni dopo con Antonio de NEBRIJA, nel suo vocabolario spagnolo–latino (Alonso 1986). L’Accademia italiana della Crusca presenta nel suo *Vocabolario* (1612) la voce ‘diliberrazione’, alla quale conferisce due significati: da una parte ‘risoluzione – stabilimento –

determinazione'; dall'altra 'liberazione'. Capita lo stesso con il verbo 'diligere/ diligerare', che significa sia 'liberare' sia 'istituire – stabilire – risolvere – determinare'.

Partirò dalla seguente ipotesi interpretativa: non esiste contrapposizione tra *deliberatio* e *consilium*. Lo dimostra il titolo di questo comma: "*Deliberatio sine consilium*". Devo precisare brevemente il significato della congiunzione *sen*, forma sincopata della condizionale disgiuntiva *sine*. Per la forma che ho adottato qui, essa possiede un carattere generale che la differenzia tanto dalla congiunzione disgiuntiva *aut*, utilizzata per chiarire un fatto piuttosto generale o per rettificare un'asserzione inesatta: 'o meglio – per parlare con più esattezza', che dalla congiunzione disgiuntiva *uel*, proveniente dal verbo *uolo*, usata anch'essa per rettificare: 'o meglio – o per dire meglio dire'. Contrariamente, *deliberatio consiliumue* non presuppone una disgiuntiva, ma che ambo i termini siano coordinati, *deliberatio consiliumque*. Non esiste contrapposizione tra *deliberatio* e *consilium*, come dimostrerò in seguito. Entrambi sono necessari per acclarare il significato della βούλευσις aristotelica. TOMMASO d'AQUINO considera che il consiglio è vera e propria deliberazione, «*consilium est deliberatio quaedam*» (*De malo*, q.7 a.5 arg. 9). Prima di tutto è necessario chiarire il significato dei termini latini *consilium* e *deliberatio*.

Il termine *consilium*, che proviene dal verbo *consulo*, di origine incerta, che significa 'pensare insieme – considerare – pesare – deliberare con se stessi – riflettere – consultare con uno stesso – esaminare qualche cosa – deliberare riguardo a qualcosa – sottomettere a deliberazione – consultare – scegliere – risolvere – prendere una risoluzione – domandare – interrogare – informarsi', da cui derivano termini latini come *consul* 'console' o *consulta* 'consulta', significa 'deliberazione – consulta – dittame – opinione – giudizio – determinazione – risoluzione – elezione – progetto – piano'. *Consilium* potrebbe derivare dal verbo *consideo* o *consedeo*, che significa 'star seduto con', anche se potrebbe derivare dall'unione della preposizione *cum* ed il verbo *soluere*, 'risolvere congiuntamente'.

Il termine *deliberatio*, così come osservano ERNOUT e MEILLET (2001), è stato considerato tradizionalmente come proveniente dal verbo *delibero*, composto formato dal prefisso *de-* ed il sostantivo *libra* (anch'esso di origine incerta, designa un mezzo di misurare del peso, il cui valore era di dodici onces, si utilizza anche per riferirsi a una 'bilancia' e da qui, in senso figurato, designa 'equilibrio – contrappeso – valore – esame – calcolo – livello'). Da ciò, il fatto che si sia dato al verbo *delibero*, il significato di 'riflettere in modo maturo – deliberare – consultare se stessi – decidersi su qualche cosa – decidersi – risolversi' e parallelamente al termine *deliberatio* si è attribuito il significato 'deliberazione – consulta – riflessione – esame – elezione' (*Rhet. Her.* 3,2,2). Più probabilmente, il termine *delibero* non precede dal sostantivo *libra*, ma dal verbo *libero*, che significa 'lasciar libero – liberare – sbloccare – solucionar', in un senso simile a quello del verbo latino *resoluo*, 'sciogliere – risolvere – spiegare – acclarare – liberare'.

La differenza tra *deliberatio* e *consilium* è simile a quella che lo stesso filosofo ellenico stabilisce tra i concetti di πράξις e ποίησις. La prima è un'attività *captabile*, la seconda è un'attività *interpretabile*. Questi due termini non si possono intendere separatamente. La πράξις si deve incarnare nella ποίησις. *Consilium*, 'consiglio', si riferisce a *quale* tipo di attività si realizza. *Deliberatio*, 'deliberazione', tratta riguardo a *come* si effettua il consiglio. Entrambe le prospettive appaiono sempre unite, sebbene il latino, e con esso le lingue romanze, abbia optato per due termini, per spiegare la stessa realtà. Sebbene *deliberatio* è più vicino a λόγος rispetto a *consilium*, quest'ultimo è necessario per comprendere quella. Perciò, non abbiamo altro rimedio che deliberare, siamo sottomessi al λόγος. Il λόγος, distinto dal νοῦς e dalla φωνή, è per il latino contemporaneamente *ratio* e *oratio*. Così, si osserva la confluenza di questi

due piani nel composto cinese 忠告 (*zhōnggào*), ‘avviso sincero – avvertenza legale – esortazione’ (Mateos & Otegui & Arrizabálaga 1999), nel termine ebreo *ya’as*, che indica tanto l’attività mentale quanto l’espressione esterna di questa attività (Alonso Schökel 1990), nell’antico alto-tedesco *raed*, conservato in nomi propri come Ramiro (*Rademirus*=‘consigliere illustre’) o nell’antico anglosassone *abt*, che possiede entrambi i significati (Andr. Kmbl. 820: *Fira bearn abt besittap*, ‘i figli degli uomini si riuniscono nel consiglio/ per deliberare’; Andr. Kmbl. 1216: *Biscopas and bóceras and ealdormen abt besæton*, ‘i vescovi e gli scribi ed i principi si riuniscono in consiglio/ per deliberare’), per citare solo alcuni esempi.

Nell’oratoria latina convivono ambo i termini. Il termine *deliberatio* è quello che si incontra nell’origine del *genus deliberativus* della retorica latina, traduzione del γένος συμβουλευτικόν greco. CICERONE sviluppò i principi basici della retorica latina, adottati dal modello greco, però si noti che «nessuno utilizzò i termini tecnici pertinenti, senza dubbio per evitare che il dialogo potesse essere preso come un semplice manuale» (Pina 2005: 324). Nella trilogia ciceroniana formata da “Sull’oratore”, “Bruto” e “L’oratore”, CICERONE utilizza tanto *deliberatio* come *consilium* per riferirsi alla βούλευσις aristotelica. Queste tre opere costituiscono un trattato sulla completa educazione dell’uomo pubblico, però prima di tutto sono un canto all’eloquenza come elemento civilizzatore nella storia dell’umanità, all’uso sovrano della parola come qualcosa di fondamentale al momento di misurare il grado di libertà nel seno di una repubblica, come base della convivenza tra i suoi cittadini. La proposta ciceroniana è quella di un oratore che non sia un mero studioso della tecnica retorica, ma una persona profondamente colta, conoscitrice del maggior numero di discipline, incluso la fisica, soprattutto la filosofia, il diritto e la storia, un uomo di azione dotato di amplissima cultura e influenzato da principi etici. L’oratore deve essere saggio e dotto, così come deve conoscere la teoria della comunicazione. CICERONE fu indubabilmente un grande comunicatore, un maestro della parola, tanto parlata come scritta, e così fu riconosciuto nella sua epoca e dalla posteriorità, per esempio dall’ispano QUINTILIANO. Allo stesso modo in cui la concezione aristotelica conferisce alla retorica un fondamento antropologico, anche la concezione della retorica difesa da QUINTILIANO come *ars bene dicendi*, come l’arte di educare l’essere umano nella virtù, mediante il dominio del linguaggio —*uir bonus dicendi peritus*—, gli conferisce un valore fondamentale per l’intera formazione umana. Il mondo in cui visse CICERONE, concepiva la retorica come principale mezzo di comunicazione, però anche come strumento nella lotta politica, in un’epoca in cui le armi finirono per imporsi sull’ambito civile.

Si noti la perdita d’importanza della *deliberatio* in favore del *consilium* durante il Medioevo, così come riflettono le principali traduzioni medievali dell’“Etica Nicomachea”. Due ragioni potrebbero forse spiegare questa novità. Da una parte, la decadenza della retorica nel Medioevo, relegata agli aspetti più stilistici e la conseguente perdita di importanza dei generi, specialmente del deliberativo. Dall’altra parte, lo splendore che ostenta la teologia del *consilium* nella riflessione medievale, basata sull’importanza della *discretio* come virtù fondamentale della vita monastica e della sua spiritualità.

La teologia medievale dei doni dello Spirito Santo, presente già nella riflessione veterotestamentaria (Is 11,1–3), fu di grande utilità per la comprensione del dinamismo della vita spirituale del cristiano: *comprendere* —saggezza, scienza e intelligenza—, *scegliere* —consiglio e forza— *rimanere e credere nella relazione personale con Dio*, tanto nella vita di preghiera, quanto nella buona condotta secondo il Vangelo —pietà, timore di Dio— configurano le tappe del processo graduale di santificazione dell’anima, ognuna delle quali completa e perfeziona l’attività delle virtù. AGOSTINO di Tagaste presenta questo itinerario in forma scaglionata, relazionando i doni con le beatitudini (Aug. S. 347,2). Anche BONAVENTURA e TOMMASO d’Aquino stabiliscono relazioni tra virtù, doni e beatitudini. Il dono del consiglio occupa una

posizione centrica in questo processo. Il dono del consiglio mostra al credente le cose da realizzare con sensatezza, secondo la *recta ratio*. Perciò, questo dono corrisponde alla prudenza. Tanto la virtù della prudenza, come la luce della fede e della grazia, concedono all'anima il dono del consiglio, il quale non solo suppone un possesso dei criteri di discernimento adeguato, ma anche e specialmente suppone una partecipazione del credente nell'opera dello Spirito stesso, proporzionando così la capacità di ascoltare la voce di Dio nel fondo della sua anima, scoprirla negli avvenimenti e metterla in pratica.

È TOMMASO d'Aquino che sistematizza gli aspetti più importanti della teologia medievale del *consilium* (*STheol.* II–II, q.52). Il Dottor Angelico considera i doni dello Spirito Santo come le energie squisitamente divine, che lo Spirito Santo infonde nell'anima per il perfezionamento delle virtù soprannaturali, con il fine di dare all'essere umano la capacità di attuare in modo divino (*STheol.* I–II, q.68, aa.1,6). I doni sono «disposizioni che rendono l'anima adatta per essere mossa dallo Spirito Santo (*dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu Sancto*)» (*STheol.* I–II, q.52, a.1 co). La spiegazione che l'aquinate offre dei sette doni è orientata al perfezionamento della vita spirituale del credente. Così, con il dono del consiglio, lo Spirito Santo dona un'abilità soprannaturale per regolarsi nella vita personale secondo le opzioni che bisogna scegliere (*STheol.* I–II, q.68, aa.4,7). È lo Spirito Santo che istruisce la ragione su ciò che deve fare. In questo senso, ai figli di Dio compete il buon consiglio (*STheol.* I–II, q.52, a.1 ad 3). L'uomo necessita di essere diretto da Dio nell'indagine del consiglio (*STheol.* I–II, q.52, a.1 ad 1). Una fonte importante per le considerazioni dell'aquinate a proposito del consiglio è AGOSTINO di Tagaste, di cui si serve per mettere in relazione il dono del consiglio con la virtù della misericordia (Aug. *S.* 347,2). Nella misura in cui il consiglio tratta dei mezzi per il fine, sottolinea il Dottor Angelico —appoggiandosi al Dottor della Grazia, secondo il quale «il consiglio è dei misericordiosi (*consilium conuenit misericordibus*), perché l'unico rimedio per liberarsi di tanti mali è perdonare e dare al prossimo» (*STheol.* I–II, q.52, a.4 s.c.)— la sua relazione con la misericordia: «la beatitudine della misericordia deve corrispondere in maniera speciale al dono del consiglio (*specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae*), non come l'efficiente dello stesso, ma come dirigente» (*STheol.* I–II, q.52, a.4 co).

TOMMASO d'Aquino considera che il consiglio è la ricerca che muove la creatura razionale all'azione: «La caratteristica della creatura razionale è muoversi nell'azione attraverso l'indagine della ragione (*per inquisitionem rationis moueatur ad aliquid agendum*), e questa indagine la chiamiamo 'consiglio' (*consilium*)» (*STheol.* I–II, q.52, a.1 co). L'aquinate estrae le sue considerazioni riguardo al consiglio dal libro III dell'«Etica Nicomachea», come egli stesso afferma (*STheol.* I–II, q.52, a.3, arg.2). Nel suo «Commentario all'Etica Nicomachea» di ARISTOTELE, il Dottor Angelico dedica tre lezioni all'analisi del termine βούλευσις, nel capitolo terzo del libro III dell'«Etica Nicomachea» (*In Eth.* I.III, ll.7–9). Seguendo lo stagirita, considera che «il consiglio non si riferisce a ciò su cui delibera a volte qualche insensato (*inquit quod non dicitur illud consiliabile, de quo quandoque consiliatur aliquis insipiens*), che possiede l'uso della ragione, però perverso (*qui scilicet habet usum rationis, sed peruersum*); o qualche pazzo, mancante completamente dell'uso della ragione (*uel insanus, qui totaliter usu rationis caret*). Al contrario, la deliberazione si riferisce a ciò su cui deliberano gli uomini che possiedono l'intelletto rettamente disposto (*Sed illud uere dicitur consiliabile, quo consiliantur homines habentes intellectum recte dispositum*). Tali uomini deliberano unicamente sulle cose che nella loro natura sono tali che abbisognano di consiglio e che si chiamano «ciò su cui si delibera» (*Tales enim non consiliantur nisi de rebus, quae in natura sua talia sunt ut de eis consilium haberi debeat, quae proprie dicuntur consiliabilia*). A volte gli insensati deliberano su ciò che per la sua natura è di tal modo che al riguardo non deve esserci consiglio o deliberazione (*Insipiens enim quandoque consiliantur etiam de his, quae in natura sua sunt talia ut de eis consilium haberi non debeat*)» (*In Eth.* I.III, l.7, n.293). Segnala che nessuno delibera né riguardo all'eterno, né riguardo a ciò che anche se si muove mantiene

un movimento uniforme, né riguardo a ciò che iscrive nel movimento, né a ciò che succede per casualità, né tantomeno riguardo a tutte le faccende umane, ma riguardo a ciò che è alla nostra portata ed è realizzabile (*In Eth.* I.III, 1.7, nn.294–299). Il consiglio non si riferisce ai fini, ma a quello che è per il fine: «non deliberiamo sui fini, ma su ciò che è per i fini (*non consiliamur de finibus, sed de his quae sunt ad fines*)» (*In Eth.* I.III, 1.8, n.307). È per questo «il dono del consiglio tratta di ciò che è per il fine (*donum consilii est circa ea quae sunt agenda propter finem*)» (*STheol.* I–II, q.52, a.2 s.c.). Il consiglio implica dubbio, giacché è assurdo prendere consiglio da ciò che è evidente (*STheol.* I–II, q.52, a.3, arg.2).

L'aquinate evidenzia che il consiglio dirige tutti gli atti delle virtù (*STheol.* I–II, q.52, a.4, arg.1) e che corrisponde alla virtù della prudenza più che a qualsiasi altra: «fu conveniente che il dono corrispondente alla prudenza non fosse chiamato precetto o giudizio, ma meglio, consiglio (*non fuit conueniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur uel iudicium, sed consilium*), che esprime meglio la mozione che riceve l'anima consigliata da chi la consiglia (*per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante*)» (*STheol.* I–II, q.52, a.2 ad 1). Inoltre sottolinea il ruolo centrale della buona deliberazione o εὐβουλία: «La prudenza o la εὐβουλία, sia naturale, sia infusa, dirige l'uomo nell'indagine del consiglio (*prudencia uel eubulia, siue sit acquisita siue infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii*) [...] per questo l'uomo si converte in buon consigliere per se stesso e per gli altri, mediante la prudenza e la εὐβουλία (*homo per prudentiam uel eubuliam fit bene consilians uel sibi uel aliis*)» (*STheol.* I–II, q.52, a.1 ad 1). Ciò che qui ha detto l'aquinate a proposito della εὐβουλία si incontra nel libro VI dell'«Etica Nicomachea», dove il filosofo ellenico ci ricorda che questa «è una forma di rettitudine della deliberazione. Perciò dobbiamo per prima cosa ricercare qual è la natura e qual è l'oggetto della deliberazione [...] la buona deliberazione in senso assoluto è quella che dirige verso il fine in senso assoluto, e la buona deliberazione in un senso determinato quella che dirige verso un fine determinato. Se dunque il deliberare bene è la caratteristica degli uomini saggi, la buona deliberazione (εὐβουλία) sarà una rettitudine riguardante ciò che è utile per raggiungere il fine di cui la saggezza è una rappresentazione vera» (Aristot. *EN* VI 9, 1142b 15–33). Allo studio della εὐβουλία, il Dottor Angelico dedica un'analisi molto dettagliata, concludendo che è «la rettitudine del consiglio, rispetto a un fine buono, in senso assoluto, per le vie adeguate, e in un tempo conveniente (*rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per uias congruas et tempore conuenienti*)» (*In Eth.* I.VI, 1.8, n.880).

La φρόνησις greca e la *prudencia* latina, trasformate all'essere messe in relazione con le virtù teologali, sopravvivono nel Medioevo. A partire dal secolo XII sono numerosi gli autori che sviluppano la centralità del dono del consiglio. BERNARDO di Clairvaux, Ildegarda di BINGEN, Riccardo di SAN VITTORE, Pietro LOMBARDO, Guglielmo di AUXERRE, Filippo il CANCELLIERE, ALBERTO Magno e TOMMASO d'Aquino, tra gli altri, mettono in rilievo il ruolo incomparabile del discernimento, che con l'aiuto della *discretio* giudica ciò che è più conveniente per ogni situazione concreta. La *discretio* è una complessa attività che si realizza attraverso diverse esperienze vitali e che suppone un discernere e ponderare la prudenza, un sapere che cos'è più adeguato per ognuno, in ogni situazione. Appartiene all'essenza di ognuno dei doni, di modo che ognuno dei sette doni sono modalità di essa.

Nella *Scivias* (III 6,7) di Ildegarda di BINGEN si può leggere: «Parole della discrezione (*Verba discretionis*). Io, la madre delle virtù, conservo sempre la giustizia di Dio, in tutte le cose. Poiché, nella lotta spirituale e del tumulto del mondo, nell'intimo della mia coscienza, aspetto sempre il mio Dio. Non condanno, non disprezzo, non rifiuto i re, coloro che esercitano il comando o il governo o altri magisteri secolari, il cui ordine procede dal autore di tutte le cose. Come potrebbe la cenere disprezzare la cenere? Il Figlio di Dio crocifisso, si volta verso tutti, esortandoli ad essere conformi alla sua giustizia ed alla sua misericordia (*eos secundum iustitiam et*

miser ricordiam suam monens). Anche io vorrei conservare tutto il suo ordine e la sua disposizione, secondo la sua volontà (*secundum uoluntatem ipsius habere uolo*). Il testo mostra come la *discretio* parla da sola e nel suo parlare, sentimento e volontà vanno insieme, perciò la capacità di riconoscere ciò che corrisponde all'ordine divino, si deve in buona parte alla disponibilità del cuore. Più avanti, Ildegarda tratta «della discrezione, la sua veste e che significa (*specialiter de discretionem et habitu eius et quid significet*)» (*Scivias* III 6,34). Nello stesso luogo descrive l'immagine della sua visione e ci dice: «Però, l'immagine seduta sulla pietra, alla fine del muro, rappresenta la discrezione (*præstendit discretionem*), perché apparì, rilassandosi pienamente nella consumazione dell'antica osservanza in Cristo. Questa analizza con saggia destrezza tutte le cose (*sollertissima existens cribatrix omnium rerum*), ritenendo ciò che deve essere ritenuto e curando quello che deve essere curato (*tenens scilicet quod tenendum est, et abscondens quod abscondendum est*), come il grano è separato dalla zizzania». In questo passaggio, l'autrice si serve della parabola della zizzania (Mt 13,30), dove il Signore, alla fine dei tempi, manda i suoi servitori a separare il grano dalla zizzania, la volontà di Dio e la volontà propria. Solo con la *discretio* è possibile separare l'una dall'altra. Segue la narrazione della visione: «Nella sua spalla destra ha una piccola croce con l'immagine di Gesù Cristo: questo è perché questa virtù posò le sue radici nella parte destra del potere della fortezza di Dio (*eadem uirtus radicem posuit in dextra parte potentiae fortitudinis Dei*) [...] All'amore del Figlio è unita la discrezione (*coniuncta est discretio*) perché fu manifestata da Lui, perché, mediante essa si producesse tutta la giustizia (*ut per eam omnis iustitia discernatur*). E siccome Dio è colui che ha dato all'uomo, l'altezza che gli conviene, così, anche la discrezione lo imita nel suo compito (*ita est discretio imitatrix illius in officio suo*); poiché compie le sue opere nel datore, il Figlio di Dio crocifisso, perché essa stessa esiste in una e un'altra dignità: nella dignità della divinità e in quella dell'umanità (*cum ipsa in utraque dignitate est, diuinitatis scilicet et humanitatis*)». La *discretio* è il discernimento circa ciò per cui vale la pena, a ciò che la volontà concede la priorità, d'accordo con l'ordine stabilito da Dio. È per questo che la *discretio* è un dono di Dio, affinché l'uomo possa conoscere e amare ciò che è giusto. È molto di più che il buon giudizio, che il discernimento. La *discretio* è la forza vitale che procede con l'aiuto della grazia, della misericordia di Dio, e che rende l'anima forte e riflessiva per attuare in accordo con l'anima di Dio: «dalla misericordia di Dio (*de misericordia Dei*), come da una nuvola risplendente, la luce avvolgente della divina pietà è diramata e penetra nello spirito degli uomini (*in mentes hominum*), risvegliando in essi il discernimento ed illuminandoli (*discretionem in eis faciens eos que illuminans*) [...] illuminando la loro intelligenza ed il loro spirito (*illustrans sensus et mentes eorum*) di modo che, in qualsiasi faccenda intendano perspicacemente quello che si deve fare in armonia con Dio (*ita ut acutissime in quibusque causis intellegant quid est apte in Deo faciendum sit*)».

La riflessione medievale riguardo al dono del consiglio ed il discernimento, propiziarono lo sviluppo di tutta la teologia del *consilium*, basata su un'interpretazione dei testi aristotelici. Questa interpretazione fu favorita dalle versioni latine dell'«Etica Nicomachea», le quali tradussero il greco βούλευσις con *consilium*. Per dimostrare questo fatto, basta rivisitare le principali traduzioni latine medievali del capitolo terzo del libro III dell'«Etica Nicomachea».

Una traduzione spagnola anonima, ispirata a queste traduzioni medievali, mostra meglio questa perdita di importanza della *deliberatio* in favore del *consilium*, per buona parte del Medioevo. Anche nella versione catalana medievale che Guillem DE COPONS fa del «Llibre del Tresor» di Brunetto LATINI, il cui secondo libro offre un esteso commentario all'«Etica Nicomachea» di Aristotele, all'abbordare questo stesso passaggio (II 18,13,55–78), è il *consilium*, la parte centrale sul quale si articola il testo.

D'altra parte, nei trattati medievali di retorica perdurò, quasi sottaciuto, il termine *deliberatio*. È frequente che gli autori si interrogino sulle differenze tra questi termini.

Boncompagno DA SIGNA (1194–1243) costituisce un buon esempio di ciò. Nel libro XI della sua *Rhetorica nouissima* (1235), testo indirizzato ai giudici di Bologna, affronta il tema della distinzione tra *consilium* e *deliberatio* (XI 1, 1–5) e sviluppa gli elementi che rendono difficile una buona deliberazione (XI 3,1–16).

Questa sensibilità, presente nella retorica medievale, si prolunga fino agli umanisti. Solo durante il Rinascimento, con la rivalutazione della retorica, il termine *deliberatio* torna ad occupare un posto centrale nell’etica, recuperando gli importantissimi aspetti dell’oratoria di CICERONE e QUINTILIANO. Autori come Leonardo BRUNI o Carlos de VIANA, tra noi, contribuirono a questa rivitalizzazione.

2. Oggetto e limiti della deliberazione

Il filosofo ellenico inizia il trattamento della retorica deliberativa, spiegando che i topici del possibile e dell’impossibile si devono utilizzare per determinare se un assunto è o no un oggetto di deliberazione. Si delibera riguardo al possibile, non riguardo all’impossibile o a ciò che succede per necessità. Tra le cose che sono possibili, quelle che succedono per natura o per fortuna non sono oggetto della retorica deliberativa. Questo non implica che l’oratore non si occupi di conoscere anche gli elementi della natura umana che influiscono su quelle cose che stanno fuori dall’ambito dell’azione umana (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359a 36–38).

Il genere deliberativo tratta degli argomenti sopra i quali decide un’assemblea, così come i fini ed i multipli mezzi che ci sono per perseguirli. Non necessita deliberare riguardo qualsiasi cosa, ma riguardo a ciò che può succedere, cioè riguardo al possibile. Da ciò che è possibile o impossibile, possiamo determinare se un tema è oggetto o no di deliberazione. Però non si delibera riguardo ciò che succede necessariamente, né riguardo ciò che è impossibile che succeda. Di modo che, ciò che consideriamo in primo luogo, è un *κοινὴ*, ossia, la possibilità negli enunciati. Lo stagirita spiegherà che si delibera riguardo al possibile, però mai riguardo a ciò che è impossibile, ciò che occorre con necessità e ciò che è possibile per natura o casualità, dato che riguardo a questo, l’uomo non possiede nessun controllo (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359a 30–b 2).

Non basta dire che si delibera riguardo al possibile perché non si può deliberare riguardo a tutte le possibilità. La nozione di possibilità, nel filosofo ellenico è molto ampia. Il nostro autore spiega nei “Metafisici” (V 12, 1019b 29–34) che «il contrario dell’impossibile, [ossia il] possibile, è ciò il cui contrario non sia necessariamente falso, come, ad esempio, è possibile che un uomo stia seduto, giacché non necessariamente è falso che egli non stia seduto. Pertanto, il termine “possibile” sta a significare, come abbiamo detto, in un senso ciò che non è necessariamente falso, in un altro ciò che è vero, in un altro ancora ciò che può essere vero». E se il possibile è quando il contrario non è necessariamente falso, possiamo inferire che tutto il necessario è possibile, perché non tutto il possibile è necessario, e per questo, il possibile può essere qualcosa di vero o di falso.

Se il possibile può essere vero o falso, la deliberazione sul possibile è fattibile. Questo solamente a livello logico. Esiste tuttavia un piano di possibilità che sta aperto anche alla verità o alla falsità e, nonostante ciò, non si può avere deliberazione, dato che è una deliberazione che sorpassa la possibilità logica. Si tratta della possibilità che viene data dalla fortuna e dal caso e che lo stagirita studia nei “Fisici” e anche nelle “Etiche”. Per esempio, nell’“Etica Eudemia” (VIII 2, 1247b 8–10), definisce la fortuna dicendo che è «una causa incalcolabile secondo il ragionamento umano, pur considerandola una certa realtà». Nei “Fisici” (II 5, 196b 10), il caso si enuncia come ciò che non può verificarsi né nelle cose necessarie, ossia, le cose

che succedono sempre, né nelle cose probabili, ossia, quelle che succedono nella maggior parte dei casi, allo stesso modo.

Non c'è deliberazione né riguardo alla fortuna né riguardo al caso. Per esempio, nessuno delibera se essere fortunato o no, perché si è fortunati per sorte e precisamente la sorte non produce mai, né sempre né generalmente lo stesso effetto. Nessuno delibera nemmeno riguardo al colore dei suoi occhi, dato che è una determinazione della natura che, tuttavia, non si comporta in modo necessario. Non c'è deliberazione di conseguenza, riguardo alle cose che capitano per fortuna o per caso o per natura.

La retorica deliberativa ha come oggetto l'azione umana. In questo senso, essa ha lo stesso oggetto dell'etica e della politica, sebbene lo stagirita segnali la tensione esistente tra la retorica come metodo universale e la retorica come metodo applicato alle questioni politiche (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 8–17). La retorica non può raggiungere l'esattezza della politica, anche se tratta di assunti politici, poiché, così facendo si trasformerebbe in un sapere specializzato e perderebbe il suo carattere di facoltà universale.

Per ciò a cui si riferisce la retorica non è necessario che essa enumeri e classifichi con esattezza gli assunti della deliberazione politica. Non è necessario nemmeno definirli «secondo la verità (κατὰ τὴν ἀλήθειαν)», poiché «<questo> non è proprio dell'arte retorica, ma di <un'arte> più sapiente e veritiera in misura maggiore (ἐμφορνεστέρας καὶ μᾶλλον ἀληθινῆς)».

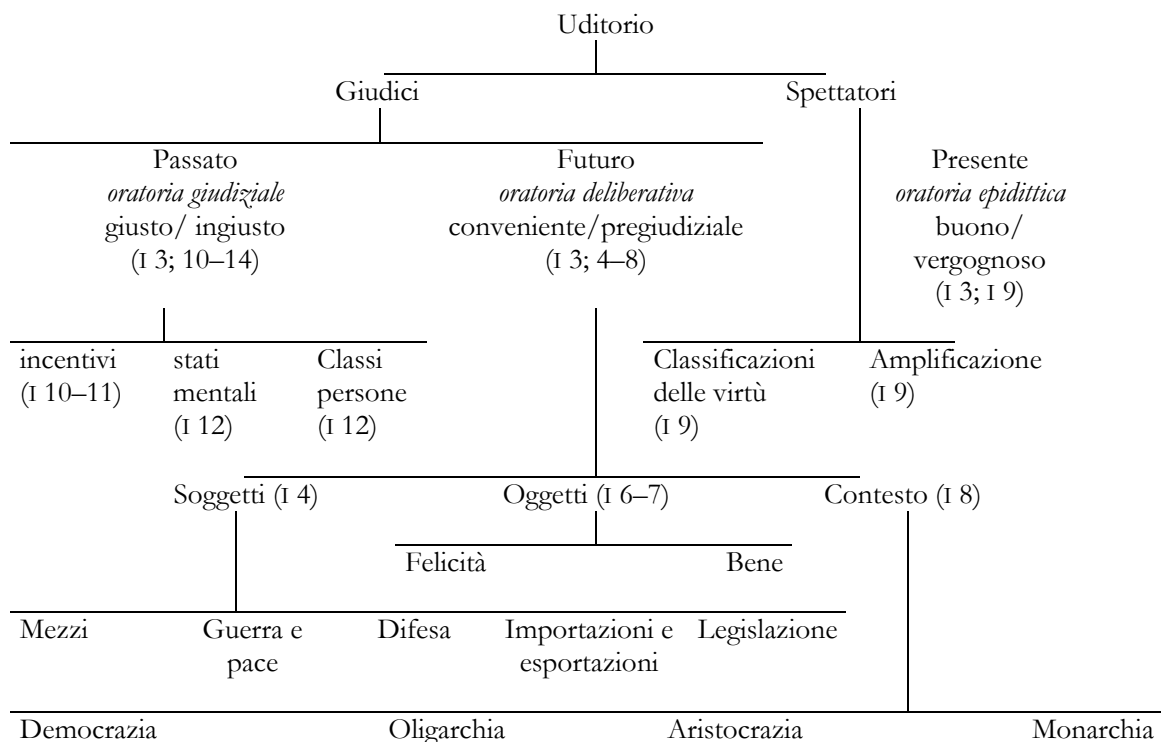


Figura 8. Classi di oratoria nella “Retorica” (Kennedy 1980a: 60)

Da una parte, l'arte retorica non deve concentrarsi unicamente sui temi specifici della politica anche se, dall'altra parte, l'esito pratico dell'oratore richiede una buona conoscenza di questi temi. L'autore ellenico conclude nella “Retorica” (I 4, 1359b 17–18) che la trattazione dei temi della deliberazione politica, in quest'opera, sarà necessariamente incompleta, dato che

molti assunti devono lasciarsi all'investigazione che porta a termine nella "Politica". Per tanto, le spiegazioni di assunti etici e politici nella "Retorica" mancano del carattere rigoroso e comprensivo che questi stessi assunti tengono nell'"Etica Nicomachea" o nella "Politica". Questo non implica che le spiegazioni che il nostro autore presenta nella "Retorica" siano in contraddizione con l'"Etica Nicomachea" o la "Politica", ma che, più precisamente, le discussioni che presenta la "Retorica", trattate a partire dall'applicazione dei "Topici", stabiliscono lo statuto ontologico della deliberazione che non è altro che quello della contingenza delle azioni umane (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 2–18).

Con queste osservazioni, lo stagirita manifesta l'importanza di conoscere gli oggetti della deliberazione, di delimitare gli usi del genere deliberativo e di conoscere di conseguenza che tipo di annunciati si possono dare ad esso. In sintesi, le cose sulle quali è possibile deliberare sono quelle che si relazionano con noi e il cui principio di azione è in noi. C'è deliberazione quando il principio dell'azione risiede nell'agente, così come succede nelle attività proprie dell'etica e della politica. Le azioni che succedono per natura o per caso non sono nelle nostre mani. Quelle che prendono origine da noi stessi sì. Queste trattano un livello di possibilità riguardo al quale si può dibattere. Di conseguenza, la deliberazione si riferisce all'azione umana e, per questo, esistono distinti temi etici e politici che sono accessibili alla deliberazione retorica. Il nostro autore afferma che non corrisponde alla retorica enumerare quali cose possono sottomettersi a dibattito. Ciò corrisponde ad una scienza che possiede molto più discernimento e veridicità, ovvero la dialettica.

3. Topici politici (I): Temi della deliberazione

Ciò che spetta alla retorica è determinare i casi sui quali si delibera (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 19–23). Il filosofo ellenico enumera i cinque principali temi sopra i quali tutti deliberano: quelli che si riferiscono all'acquisizione di risorse (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 23–33), alla guerra e alla pace (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 33–1360a 6), alla difesa del territorio (Aristot. *Rhet.* I 4, 1360a 6–11), alle importazioni ed alle esportazioni (*Rhet.* I 4, 1360a 12–17) ed alla legislazione (Aristot. *Rhet.* I 4, 1360a 18–37).

Il tema centrale nella lista di materie della deliberazione è la difesa del territorio. Ad eccezione dell'ultimo dei temi segnalati, ovvero la legislazione, il resto si riferisce alle condizioni materiali della vita politica ed in particolare alle condizioni economiche e militari. Non meno importante delle condizioni materiali, è l'essere a conoscenza della legislazione, giacché le leggi esprimono il carattere di ogni regime politico. Eccetto l'ultimo, questi temi dipendono dalle condizioni della vita politica e della forza specificatamente politica e militare. Inoltre, ognuna richiede alcune condizioni che rendono possibile la deliberazione. Per esempio, nessuno può deliberare riguardo l'acquisizione di risorse se non conosce quali sono i guadagni della città, quali spese sono necessarie e quali superflue.

Lo stagirita sta determinando le condizioni che renderanno possibile il fatto che si argomenti in un dibattito su questioni pratiche. Un esempio ancora: per quanto riguarda la guerra e la pace bisogna conoscere molto bene la potenza della città, quante forze possiede, quanto può crescere, quanto potenti sono i popoli vicini —tanto quelli con i quali c'è pace, come quelli con i quali c'è guerra— o come si sono risolte le altre guerre.

Nel caso della legislazione si può vedere con maggior chiarezza come lo stagirita sta considerando in ognuno di questi temi una doppia dimensione: teorica e pratica. Chi delibera deve considerare teoricamente tutte le questioni della città, dal commercio alla legislazione, e non solamente nella sua città ma anche nelle distinte forme di governo che ci sono nelle città.

In questi testi occupa un posto privilegiato il concetto di ‘sicurezza’ (ἀσφαλεία). Questo concetto, chiave di tutta la “Politica” aristotelica, è fondamentale anche nel dibattito politico contemporaneo, dove la sicurezza umana si fonda come strumento per ripensare al futuro ed al proprio sviluppo, il quale ha a che fare fondamentale con l’espansione delle libertà umane (Fisas 2002: 328–335). MARÍAS, secondo il quale il βίος è la nozione filosofica centrale, dà una grande importanza al concetto aristotelico di ‘sicurezza’ (ἀσφαλεία), inteso come condizione necessaria della vita umana e dei regimi politici (Marías 1997: LIII–LIV).

Da una parte, la ‘sicurezza’ (ἀσφαλεία) si riferisce alla stabilità di condizioni delle istituzioni e delle forme politiche e del governo: «Alcuni si chiedono se è dannoso o giovevole alle città mutare le leggi tradizionali, quando ce ne siano altre migliori [...] potrebbe sembrare preferibile il mutamento. Certo, in tutti gli altri campi del sapere questo ha portato dei benefici, ad es. nella medicina, quando s’è mossa per una strada opposta a quella tradizionale, nella ginnastica e, in generale, in tutte le altre arti e attività; di conseguenza, poiché si deve ritenere la politica una di queste, è evidente che, anche nei suoi riguardi, si dovranno avere di necessità gli stessi risultati [...] Da tali considerazioni risulta chiaro che bisogna cambiare talune leggi e in determinate occasioni, ma per chi esamina la cosa da un altro punto di vista, il cambiamento sembra richiedere molta cautela. Infatti, quando l’utile è minimo, siccome è male abituare gli uomini ad abrogare le leggi alla leggera, è chiaro che bisogna tollerare qualche sbaglio e dei legislatori e dei magistrati, perché l’utile apportato dal mutamento non pareggerà il danno recato dall’abitudine di disobbedire ai magistrati. È falso pure l’esempio tratto dalle arti perché non è lo stesso cambiare un’arte e una legge: la legge non ha altra forma per farsi obbedire che il costume e questo non si realizza se non in un lungo lasso di tempo, sicché passare con leggerezza dalle leggi vigenti ad altre nuove leggi significa indebolire la forza della legge» (Aristot. *Pol.* II 8, 1268b 26–28.33–38; 1269a 12–24). La sicurezza umana risiede nella forza sociale delle leggi.

Da una parte, senza perdere di vista la forza della legge, bisogna dire che la ‘sicurezza’ (ἀσφαλεία) non è solo una stabilità nella convezione, ma la protezione contro l’arbitrarietà che rovina la φύσις, perché le virtù si apprendono unicamente con la pratica, e questa richiede tempo e ripetizione di azioni. Senza prudenza, senza etica, non si può parlare di legislazione. Per tanto, lo statuto condizionale della ragione pratica situa il tema della sicurezza umana e la stabilità di un regime politico nel suo posto adeguato. La sicurezza umana è, anzitutto, *antropologica*. Libertà e sicurezza umana devono procedere unite. Le questioni della sicurezza umana e della stabilità politica fondano le sue radici nelle risorse personali della libertà.



Figura 9. La metafora del naso in *Rhet.* I 4 (Rapp 2002: 317)

Tanto qui come nella “Retorica” (I 8), il filosofo ellenico segnala l'importanza delle questioni relative alle forme di governo riguardo alla deliberazione. Il fine della retorica deliberativa è il conveniente, però il conveniente, in ogni caso, dipende dalla natura del regime politico (Aristot. *Rhet.* I 4, 1360a 18–37). Questo è quello che permette di vedere la *pluralità* delle forme di governo e delle costituzioni politiche, così come ricalcherà più avanti (Aristot. *Rhet.* I 8, 1365b 22–30) e come mostra la “similitudine del naso” (Aristot. *Rhet.* I 4, 1360a 27–30), che sopra ho riprodotto graficamente.

Con l'analisi delle forme di governo nella “Retorica” (I 8), il nostro autore conclude lo studio della deliberazione, che viene preceduto in *Rhet.* I 5–7 da uno studio su cosa s'intende per felicità, buono e conveniente. Questo tipo di questioni corrisponde certamente all’“Etica Nicomachea” e alla “Politica”. Nonostante ciò, la “Retorica” deve considerare queste materie, dato che da esse ottiene i suoi enunciati. Quello che corrisponde propriamente alla “Retorica” è determinare a partire da quali elementi di queste materie è possibile consigliare o dissuadere (Aristot. *Rhet.* I 4, 1360a 38–b 3).

2. Il fine della deliberazione

1. Sulla felicità

Ben si sa che per il nostro autore la politica è una continuazione dell'etica e che di fatto la felicità, il tema più rilevante dell'etica, è egregiamente relazionato con la πόλις. In questo senso, sono innumerevoli gli interpreti che hanno segnalato l'importanza che mantiene l'essere per essere felice e sentirsi membro di una o varie comunità: la felicità dell'uomo è legata essenzialmente alla sua appartenenza comunitaria (Lisón 2005: 135). Quando lo stagirita si riferisce al genere deliberativo, segnala che bisogna determinare qual'è il fine della deliberazione e l'obiettivo di ogni uomo —etica— e di tutti gli uomini —politica. La risposta è ben nota (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 4–13), giacché si tratta di un tema molto ricorrente e significativo nelle etiche: la felicità (εὐδαιμονία).

In questo modo è possibile trovare distinti concetti, i cui usi e significati all'interno degli enunciati del genere deliberativo, devono essere studiati. Il primo concetto da considerare è la felicità. L'oratore deve promuovere tutto quello che accresce la felicità ed opporsi a tutto ciò che la diminuisce (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 4–14). Nel suo riferirsi alla felicità, il maggiore dei fini è l'attività umana, la retorica deliberativa si converte in una forma architettonica della retorica.

Nella “Retorica”, il nostro autore avverte che per capire cosa sia in assoluto la felicità utilizzerà un paradigma: tutti i consigli e le dissuasioni che si danno nel genere deliberativo e trattano della felicità e delle parti della felicità. Ci sono cose che possono diminuire e altre che possono accrescere la felicità, di modo che si tratta di un tema che resta aperto agli opposti. Risulta evidente, con questa osservazione, che nelle condizioni pratiche della retorica, se vuole dissuadere qualcuno rispetto alla felicità, gli strumenti o tecniche argomentative più utili saranno la dialettica, la retorica ed anche la poetica.

Alla luce di queste osservazioni, la prima questione su cui bisogna argomentare è la felicità. Il tema centrale dell'etica aristotelica è la felicità. L'elleno inizia il suo studio sulla felicità nella “Retorica” con una definizione sulla quale si basa il resto del capitolo (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 14–18).

Nella “Retorica” (I 5, 1360b 14–18) appaiono i distinti modi di intendere la felicità: 1) il

successo accompagnato alla virtù, 2) l'indipendenza economica, 3) la vita di piacevole e sicura, 4) il dinamismo dei beni materiali e del corpo con la facoltà di conservarli e usarli. È molto possibile che la felicità risieda in una di queste cose.

Sono quattro le definizioni che si intendono per felicità. Nel suo commento alla "Retorica" aristotelica, COPE (1970: 13) considera che queste definizioni sono superficiali ed incomplete ed in alcuni casi contraddittorie con le definizioni date dal filosofo ellenico nelle altre opere. COPE interpreta la forma $\xi\sigma\tau\omega$, che il filosofo ellenico utilizza per introdurre la definizione, come l'espressione del seguente pensiero: «si ammetta come sufficiente qualunque di queste definizioni, non è necessario che siano esatte, nella misura in cui siano accettate ed intelleggibili» (Cope 1970: 177).

È certo che il nostro autore considererebbe sufficiente ai fini della retorica, fornire definizioni che la maggioranza trovi credibili, anche se prive dell'esattezza delle definizioni scientifiche o filosofiche. Questo però non significa che queste definizioni ed il ragionamento che sta alla base di esse, siano false. Inoltre, non è necessario interpretare che l'uso che lo stagirita fa della forma $\xi\sigma\tau\omega$ supponga una considerazione della definizione come qualcosa di impreciso, poiché lui stesso utilizza la forma $\xi\sigma\tau\omega$ nella definizione che egli offre della retorica, dove chiaramente il significato è quello di una definizione tecnica e precisa (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 25–26).

Tanto questo capitolo come i seguenti si organizzano sulle definizioni e mostrano uno sviluppo simile. Il nostro autore comincia spiegando brevemente l'importanza dell'assunto. Poi offre una definizione o un insieme di definizioni. È importante, nell'elaborazione di ognuna di queste definizioni, l'uso che il filosofo ellenico fa delle congiunzioni. Nel trattamento della nozione di felicità stabilisce quattro definizioni unite dalla congiunzione disgiuntiva η . Enumera in seguito una serie di questioni particolari, al fine di chiarire le definizioni date. Di conseguenza, il procedimento utilizzato consiste nello stabilire per prima cosa una definizione e nel concludere in secondo luogo, che il tema in questione è parte di quello che si è definito. Per tanto, si tratta di definizioni dialettiche, cioè di definizioni che non partono da principi incontestabili ma che raccolgono sistemi di opinioni comuni che servono da base al ragionamento dialettico.

Così come mostra ARNHART (1981: 60–61), le quattro definizioni che lo stagirita presenta qui, riguardo la felicità, sono perfettamente compatibili con la dottrina esposta nell'"Etica Nicomachea" e nella "Politica".

In diverse occasioni, il filosofo ellenico afferma che se in qualcosa sono tutti d'accordo, è il fatto che abbiamo bisogno di essere felici. Nonostante ciò, ci sono note discrepanze tra ciò che è la felicità e il cosa sia che la procuri. Bisogna precisare di conseguenza, che cosa si intende per felicità. Nell'"Etica Nicomachea" (I 7, 1097b 1–6) il nostro autore scrive che intendiamo per felicità ciò che scegliamo per noi stessi e mai per altra cosa. Di modo che, cose come l'onore, il piacere, l'intelligenza, la virtù, le desideriamo di per sé, però anche perché procurano felicità. In cambio, pare che la felicità non si trovi in nessuna di queste cose ma che esista di per sé.

Nella "Politica" (VII 1, 1323b 7) c'è un'allusione simile a quella anteriore, quando lo stagirita argomenta che i beni esteriori hanno un limite —come qualunque strumento— ed il loro eccesso, necessariamente pregiudica o non serve a nulla a chi li possiede. Succede il contrario con i beni relativi all'anima, i quali sono più utili quando abbondano. L'ellenico fa vedere qui tutti quegli strumenti che contribuiscono alla felicità però non sono la felicità vera e

propria. Nella “Politica” parlerà non solamente del bene della felicità degli individui, ma anche della felicità della città: «quanti a proposito del singolo fanno consistere la vita felice nelle ricchezze, costoro ritengono beata una città nella sua totalità se è ricca: quanti pregiano sopra ogni cosa la vita tirannica, costoro dovranno ammettere che la città più felice è quella che ha il più grande dominio: chi approva un individuo per la virtù, dirà che più felice è la città che è più morale» (Aristot. *Pol.* VII 2, 1324a 2).

2. Topici etici (I): Le componenti della felicità

Dopo aver esposto queste quattro definizioni, lo stagrita deduce quali sono le parti della felicità. La felicità consta di varie parti (*Rhet.* I 5, 1360b 20–25), ognuna di queste parti o modi di intendere la felicità va accompagnato dalla nobiltà, da molti e fedeli amici, da ricchezza, bontà, abbondanza di figli e buona vecchiaia, oltre che da beni corporali come la salute, la bellezza, la forza, il portamento e la capacità di competizione; bisogna aggiungere, inoltre, la fama, l'onore, la buona fortuna e la virtù —sensatezza, valore, giustizia, moderazione.

Ad eccezione di due di queste, le altre si deducono dalla seconda definizione, riferita all'indipendenza economica, e si riferiscono al possesso di beni interni ed esterni. Per ottenere questi beni è necessario disporre tanto della ‘fortuna’ (τύχην), quanto del ‘potere’ (δυνάμεις). La ‘fortuna’ (τύχη) è connessa fortemente alla terza definizione, dove si fa riferimento al dinamismo dei beni materiali e del corpo con la facoltà di conservarli ed utilizzarli (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 19–30).

Lo stagrita intende che la felicità è il fine di tutti gli uomini, visti ora come individui, ora come membri di una comunità. Chi delibera deve considerare la concezione della felicità, poiché essa guida tutta l'attività umana. Siccome la retorica deliberativa considera la discussione riguardo ai fini e la felicità è il fine supremo, quest'ultima sarà una pietra angolare nell'architettura del discorso deliberativo.

L'argomentazione sulla felicità è costante nelle etiche. È molto comprensibile che il filosofo ellenico pensi all'importanza della felicità perché precisamente tutta l'attività umana è diretta ad un fine che è la felicità. Il genere deliberativo, non si riduce alle necessità parlamentarie, ma include anche quello che deve essere conveniente o inconveniente per qualsiasi individuo, per una ragione molto semplice: la felicità di ognuno degli uomini è la stessa di quella della città. Per questo, anche se il discorso deliberativo ha come modello le decisioni che prende un'assemblea per determinare quali cose sono utili e quali pregiudiziali, dentro una città, non si può lasciare a parte la deliberazione che si dà di fronte alla nozione di felicità e alle sue parti anche una funzione pedagogica e morale.

Anche chi cerca un qualche modo di comportarsi o qualche bene che gli procuri la felicità più perfetta per lui, o per chi pretende di insegnare o educare, pretende di scegliere riguardo un'azione futura e dovrà vedere che cosa è più o meno consigliabile. Di fatto, questo è il procedimento che segue il nostro autore quando osserva che ci sono distinte concezioni della felicità. Nonostante ciò, in tutte queste, ci sono almeno due principi chiari ed evidenti: da una parte che tutta l'attività umana si ordina verso un fine che si presenta sotto la ragione del bene e dell'altra che ci sarebbe un fine che darebbe un senso agli altri beni e questo è quello che chiamiamo felicità.

La nozione o idea di felicità non è la stessa per tutti. Ognuno argomenta in favore di una nozione di felicità secondo la vita, secondo quello che pensa e secondo gli interessi della sua scelta. Per questo, nell’“Etica Nicomachea” (III 4, 1113a 25–29), il filosofo ellenico scrive che

«per chi è virtuoso [oggetto della volontà è] ciò che è veramente bene, per chi è vizioso quello che capita; come anche per i corpi, a quelli che sono ben disposti sono sane le cose che sono veramente tali, a quelli malati invece lo sono le altre cose: e altrettanto è delle cose amare, di quelle dolci, di quelle calde, di quelle pesanti e così via». Qualcosa di simile succede con le circostanze che si vivono nella città ed i criteri che dovrebbero essere considerati per la sua legislazione.

Per parlare della πόλις, lo stagirita considera le tre parti della felicità e come si danno al popolo. Per esempio, si dice che in una città c'è nobiltà quando i suoi abitanti sono autoctoni, i suoi primi condottieri sono illustri ed hanno generato molti discendenti illustri (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 31–38); una comunità è buona ed abbondante in figli se dispone di una gioventù numerosa e buona, in quanto ai beni del corpo —portamento, bellezza, forza, capacità di competizione— ed a quelli dell'anima —moderazione e valore, che sono le virtù del giovane (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 39–1361a 11); in ciò che corrisponde alla ricchezza, è importante che esista l'abbondanza di soldi, di territori e beni utili (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361a 12–24); deve esserci sicurezza, proprietà e buona fama tra cittadini (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361a 25–27) così come anche l'onore (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361a 28–1361b 2) e salute (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 3–6), bellezza (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 7–14) e forza (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 15–18; *Rhet.* I 5, 1361b 18–21; *Rhet.* I 5, 1361b 21–26), buona vecchiaia (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 27–34) —lenta e senza dolore—, amicizie fedeli (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 35–38) e per ultima buona fortuna (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 39–1362a 12; I 5, 1362a 13–14).

Risulta particolarmente interessante tra le considerazioni che fa il filosofo ellenico il riferimento al potere dell'amicizia (φιλία) nella “Retorica” (I 5, 1361b 35–38). Lo studio di questo passaggio è fondamentale per comprendere il senso della descrizione del resto delle parti della felicità. Secondo COPE (1970: 93–94) la definizione dell'amicizia che ci propone lo stagirita in questo brano presenta notevole insufficienze se si compara con la definizione dell'amicizia che ci offre l’“Etica Nicomachea”. «La definizione è “retorica” e non ci mostra l’“essenza” del concetto, come lo farebbe una definizione scientifica». L'ellenico mostra nell’“Etica Nicomachea”, secondo l'interpretazione di COPE, che non è il desiderio di fare a qualcuno del bene, ciò che costituisce l'essenza dell'amicizia, ma la reciprocità e che quest'idea dell’“Etica Nicomachea” si trova nella “Retorica”.

Evidentemente la trattazione della nozione di amicizia nella “Retorica” è tanto breve che non è possibile riprodurre dettagliatamente le analisi che si ritrovano nell’“Etica Nicomachea”. Chissà, questo fatto mostra il difetto fondamentale della retorica, però non per questo le osservazioni dello stagirita riguardo all'amicizia nella “Retorica” sono inconsistenti rispetto alla spiegazione che di essa ci offre l’“Etica Nicomachea”, specialmente se teniamo in conto che quando lo stagirita ritorna ad abordare la questione dell'amicizia nella “Retorica” (II 4) il centro della sua spiegazione lo occupa la nozione di reciprocità come elemento essenziale dell'amicizia, nello stesso senso in cui appare nell’“Etica Nicomachea” (VIII 4, 1157b 30–31). In entrambi i casi, il filosofo ellenico definisce l'amicizia come reciprocità degli atti e dei sentimenti mutui. In nessun caso manca la ricerca del bene per l'altro, che si esprime essenzialmente nel disinteresse o gratuità della relazione. Le distinte definizioni di amicizia riflettono in entrambi i casi una comprensione filosofica simile del concetto, così come mostrerò più avanti.

3. L'oggetto della deliberazione

1. Su ciò che è buono e ciò che conviene

Gli elementi imprescindibili per raggiungere la felicità della πόλις, gli obiettivi presenti e futuri, oggetto della deliberazione per colui che consiglia e dissuade, sono il buono ed il conveniente. Si tratta di conseguenza, dei due elementi che risultano convenienti perché la città compia i suoi fini (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 15–21).

Con questa osservazione si intende che la retorica deliberativa argomenta riguardo al bene ed al conveniente, per il fatto che così si procura la felicità. La deliberazione si dà riguardo ai mezzi che conducono alla felicità, cioè riguardo a ciò che è buono e conveniente alle azioni, il cui fine è il raggiungimento della felicità, ragione per la quale è possibile capire che il discorso deliberativo si occupa delle stesse questioni che trattano la etica e la politica.

Per iniziare un'argomentazione bisogna proporzionare le definizioni, le quali sono necessarie per convincere verso il buono ed il conveniente. Bisogna precisare il significato dei termini che utilizziamo negli enunciati del genere deliberativo. Lo stagirita non si preoccupa nella “Retorica” di costruire definizioni scientifiche o filosofiche, ma si preoccupa che siano intelligibili ed accettabili per il pubblico. Di fatto, si può pensare che qui le definizioni hanno un carattere deduttivo o entimematico, perché il filosofo ellenico valorizza le opinioni dei vari uomini, che inoltre si sono sostenute per lunghi periodi di tempo. La prima delle definizioni che si deve considerare, quella di felicità, è stata abbozzata. Bisogna ora definire che cos'è il buono.

Il discorso deliberativo si occupa del bene perché il suo tema primario è il conveniente. Il nostro autore inizia enunciando alcune delle definizioni di bene (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 21–29). Affronta la questione seguendo essenzialmente la stessa organizzazione logica con la quale studia il tema della felicità. Il filosofo ellenico intende il bene in questa forma:

«Dunque, sia buono (ἔστω δὲ ἀγαθὸν) ciò che sia eleggibile (ὃ ἂν αὐτὸ ἐαυτοῦ ἕνεκα ἢ αἰρετόν), esso medesimo, in vista di se stesso, e in vista del quale scegliamo altro (καὶ οὐ ἕνεκα ἄλλο αἰρούμεθα), e al quale tendono tutti gli esseri (καὶ οὐ ἐφίεται πάντα), o tutti quelli che possiedono sensazione o intelletto (ἢ πάντα τὰ αἰσθησιν ἔχοντα ἢ νοῦν), oppure <vi tenderebbero> se avessero assunto intelletto (ἢ εἰ λάβοι νοῦν), e quanto l'intelletto attribuirebbe a ciascuna cosa (καὶ ὅσα ὁ νοῦς ἂν ἐκάστω ἀποδοίη), e quanto l'intelletto esercitato su ciascuna cosa attribuisce a ciascuna cosa, giacché questo è buono per ciascuna cosa (καὶ ὅσα ὁ περὶ ἑκάστων νοῦς ἀποδίδωσιν ἐκάστω· τοῦτό <γάρ> ἐστὶν ἐκάστω ἀγαθόν), e ciò per la cui presenza si sta bene e si è in una condizione di autosufficienza (καὶ οὐ παρόντος εὖ διακρίνεται καὶ αὐτάρκως ἔχει), e ciò che è autosufficiente (καὶ τὸ αὐτάρκες), e ciò che è atto a produrre o a custodire queste <prerogative> (καὶ τὸ ποιητικὸν ἢ φυλακτικὸν τῶν τοιούτων), e ciò a cui conseguono tali <prerogative> (καὶ ᾧ ἀκολουθεῖ τὰ τοιαῦτα), e le cose capaci di impedire quelle contrarie e quelle che le distruggono (καὶ τὰ κωλυτικὰ τῶν ἐναντίων καὶ τὰ φθαρτικά)» (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 21–29).

La definizione aristotelica del bene nella “Retorica” concorda con quella che appare nelle “Etiche” e nella “Politica”. Già nell’“Etica Nicomachea” (I 1, 1094a 2) si può leggere che «ogni arte ed ogni ricerca scientifica e similmente ogni azione ed ogni scelta deliberata tende —tutti ne convengono— ad un bene; perciò a giusta ragione si è dichiarato che il bene è ciò a cui tutte le cose tendono». La stessa struttura argomentativa torna a ripetersi nella “Politica” (I 1, 1252a 3–4): «ogni città è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene (perché proprio in grazia di quel che pare bene tutti compiono tutto) è evidente che tutte

tendano a un bene, e particolarmente a al bene più importante tra tutti quella che è di tutte la più importante e tutte le altre comprende: questa è la cosiddetta “città” e cioè la comunità civica».

Queste tre definizioni hanno caratteri comuni. Il più rilevante è che il buono si presenta come un fine finale, al quale tendono tutte le cose, incluso le inanimate. Tuttavia, nella definizione della “Retorica”, lo stagirita sembra segnalare che questa tendenza la possiedono in maniera più propria quegli esseri dotati di intelligenza (νοῦς) e sensibilità (αἴσθησις), dato che entrambi sono quelli che assegnano la relazione di bene ad ogni cosa. L'intelligenza ha una funzione molto più importante perché grazie ad essa possiamo intendere che cos'è il buono in casi particolari, come quelli che si danno precisamente nella etica e nella politica.

Verso la parte finale della definizione che appare nella “Retorica”, il filosofo ellenico spiega che il buono si dice anche di ciò che segue come una conseguenza del possesso di alcuni beni. Per questo, chiarisce che la conseguenza può darsi in due maniere: simultanea o posteriore. Una conseguenza è posteriore quando per esempio si acquisisce il sapere per scienza una volta che questo si è appreso. In cambio, avere salute si dà in maniera simultanea al vivere. Il nostro autore fa notare nei “Topici” (III 2, 117a 11) che la ricerca a partire dalle conseguenze può essere anteriore o posteriore e, delle due, la conseguenza posteriore è la migliore. Si dice che una conseguenza è anteriore quando si apprende perché si ignorava e posteriore quando si sa una volta che si è appreso (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 29–34).

Si può anche scegliere un bene per le conseguenze che produce. In effetti, ci sono cose che possono produrre il bene, in modi distinti. Per esempio, la salute è un bene che si può scegliere per se stessi. Nonostante ciò, si possono scegliere anche l'alimentazione e la medicina come cause necessarie della salute, o la ginnastica come una parte complementaria della salute. A partire da ciò che succede al buono ed a quello che produce, il filosofo ellenico deduce quattro conseguenze che ampliano la nozione del ‘buono’.

1) È necessario che sia buona l'acquisizione di beni e la perdita di mali, poiché da ciò segue il possesso del bene ed il non possesso del male (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 34–37).

2) È migliore l'acquisizione di un bene maggiore che di uno minore —per esempio, della salute che del piacere. Anche se questo risulta molto solido in apparenza, suppone un gran problema nelle decisioni etiche; come distinguere il più dal meno nelle nostre azioni? L'assunto non è semplice. Si può sospettare che la risposta aristotelica appellerebbe in ogni caso alla prudenza (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 37–b 2).

3) Le virtù sono un bene, dato che grazie ad esse si raggiunge un benessere e inoltre esse stesse sono produttrici di beni se le si pone in pratica (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 2–5).

4) Il piacere è un bene perché tutti gli esseri viventi tendono per natura ad esso. Le cose piacevoli e belle sono buone, le prime perché causano piacere e le seconde perché sono piacevoli alcune e altre eleggibili per se stesse (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 5–9).

Delle quattro deduzioni, l'ultima è la più sconvolgente perché in essa appare il piacere considerato come un bene. Qual'è l'importanza che ha il piacere nella argomentazione del discorso deliberativo?

Come si sa, l’“Etica Nicomachea” ci offre due trattamenti distinti del piacere (VII 11–14 e X 1–5). Le differenze tra i testi sono piuttosto importanti, tanto che necessiterebbero la nostra

attenzione per alcuni istanti. Per alcuni interpreti, questo doppia trattazione della questione si deve al fatto che le considerazioni del libro X sono cronologicamente posteriori a quelle del libro VII, e perciò più mature e definitive (Festugière 1936: XXIV–XLIV), intendendole di conseguenza come differenti tappe nel tentativo dello stagirita, di offrire un'insegnamento unico a proposito del piacere (Lieberg 1958: 2–15; Gauthier & Jolif 1970: II/783; Dirlmeier 1983: 580–581). Altri interpreti sostengono che la trattazione del piacere nel libro VII non si possa intendere come una versione elementare della trattazione più elaborata che offre il libro X, di modo che il proposito di armonizzare le differenze tra i due testi non rende giustizia a nessuno di essi, dato che le discrepanze in questi testi si devono al tentativo di studiare distinti aspetti del problema del piacere (Owen 1978: 92–103).

Anche se questi studi sono indispensabili per comprendere i temi implicati nel trattamento aristotelico del piacere, torniamo ora al testo della “Retorica”. Bisogna porre in relazione questo testo della “Retorica” (I 6, 1362b 5–9), nel quale lo stagirita considera il piacere come un bene, con altri passaggi dell’“Etica Nicomachea” (VII 11–14), composti nello stesso periodo, dove il nostro autore, in un contesto polemico, considera che «è necessario dunque che il piacere sia un bene (ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν τι εἶναι)» (VII 13, 1153b 4) e che «nulla impedisce che qualche piacere sia il bene supremo (τᾶριστόν τ’ οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἶναι)» (VII 13, 1153b 7–8). Per lo stagirita, «il fatto che tutti quanti, sia gli animali che gli uomini, perseguano il piacere, è una prova che in qualche modo esso è il bene supremo» (VII 13, 1153b 25–26). È importante segnalare che l’argomentazione che porta lo stagirita a considerare il piacere come il bene supremo, tanto in questo testo dell’“Etica Nicomachea” come nel testo della “Retorica”, è simile: si basa sul fatto che tutti gli animali, incluso l’uomo, perseguono il piacere, ciò sembrerebbe indicare che il piacere è il bene supremo (Tessitore 1996: 62–72). Allora: di che tipo di piacere si tratta? In questo stesso contesto, il filosofo ellenico aveva definito un po’ prima, il piacere come «un’attività della disposizione che è secondo natura [...] non impedita (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως [...] ἀνεμπόδιστον)», di fronte a chi lo considerava «un divenire percepibile (αἰσθητὴν γένεσιν)» (Aristot. *EN* VII 12, 1153a 13–14). Così, abbiamo due categorie di piacere: il piacere inteso come ‘processo’ (γένεσις), che può non implicare nessun ‘fine’ (τέλος), ed il piacere inteso come ‘attività’ (ἐνέργεια), che implica un ‘fine’ (τέλος). Sono questi ultimi, «i piaceri derivanti dal contemplare e dall’imparare (αἱ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν)», quelli che ci «fanno contemplare ed imparare meglio (μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μανθάνειν)» (Aristot. *EN* VII 12, 1153a 22–23) e quelli che, conseguentemente, sono degni di essere scelti (ἀιρετωτάτην εἶναι, VII 13, 1153b 11).

2. Topici etici (II): Beni particolari

Queste quattro deduzioni sono più chiare quando lo stagirita enuncia il suo catalogo di beni. In primo luogo appare la felicità come bene supremo, che è per se stesso eleggibile ed autosufficiente. Di fatto, la felicità è la causa per la quale scegliamo molte cose (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 10–12).

Amplia a continuazione il numero di beni: la giustizia, il valore, la moderazione, la magnanimità, la magnificenza e altre qualità simili che sono le virtù dell’anima (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 12–14). Non mancano le virtù corporali (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 14–18) —salute, bellezza, piacere, vita— e, inoltre, la ricchezza (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 18–19), l’amicizia (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 19–20), l’onore e la fama (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 20–22), l’abilità di parlare (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 22–23) e per ultimo la buona disposizione naturale, la memoria, la facilità ad apprendere, la vivacità dello spirito (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 23–25), tutte le scienze e le arti (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 25–26), la vita propria (Aristot. *Rhet.* I 6,

1362b 26–27) e la giustizia (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 27–28).

Da una parte è importante notare in tutta questa lista di beni che ‘onore’ (τιμή) e ‘fama’ (δόξα) sono beni non solo per il fatto di essere piacevoli e cause produttrici di molti beni, ma perché ‘generalmente’ (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) dipende da essi l’entrare in possesso di quelle cose per le quali si ricevono onori. Questo passaggio mette in rilievo l’importanza della ἔνδοξα nella configurazione di queste deduzioni.

D’altra parte, si può osservare come insieme alla felicità, questo catalogo concede un ruolo rilevante alla giustizia. La maggioranza degli studiosi concentrano la loro attenzione sullo studio del concetto di giustizia nell’“Etica Nicomachea” e nella “Politica”, dimenticando altre opere dello stagirita. La “Retorica” aristotelica è un luogo privilegiato per lo studio della giustizia. La “Retorica” completa la teoria della giustizia presentata nell’“Etica Nicomachea” e nella “Politica”, unita dal punto di vista pratico all’uso della parola e alla sua manifestazione nei tribunali. L’orientamento dell’“Etica Nicomachea” e della “Politica” è diverso da quello che presenta la “Retorica”, caratterizzato da uno sguardo pratico nel considerare il concetto di giustizia.

La “Retorica” rende manifesto il potere della parola per risolvere i conflitti. La parola, stabilendosi in mezzo ai cittadini, rende possibile l’ordine politico. Scrive TOVAR (1999: VII): «Esiste un’intima connessione tra lo sviluppo della retorica ed un regime politico dove l’uso della parola raggiunge il suo pieno valore. L’uguaglianza di diritto alla parola rendeva necessario, per ogni cittadino che aspirasse a partecipare alla direzione dei negozi pubblici, acquisire pratica nell’oratoria». Nel genere giudiziario, l’interprete non solo usa un argomento per vincere sull’oppositore, ma il fine ultimo dell’operazione è la ricerca del giusto (Aristot. *Rhet.* I 15; Cic. *Inu.* II 42). Il giurista non si limita a cercare la categoria o la legge applicabile, ma si domanda anche la giustezza della causa. Tutto questo mostra che il linguaggio giuridico non è in assoluto un linguaggio logico formale deduttivo, ma che ciò che è decisivo nell’argomentazione del giurista sono la scelta delle premesse, l’interpretazione dei fatti e le norme che sono loro applicabili. È qui dove la retorica, insieme con la dialettica e la topica disimpegnano un ruolo fondamentale.

Prima di analizzare come si completamentano la “Retorica” e l’“Etica Nicomachea”, nel considerare il concetto di giustizia è necessario dare alcuni chiarimenti sulla nomenclatura. La dottrina aristotelica della giustizia si distingue chiaramente dalla platonica. La dottrina platonica sulla giustizia si articola intorno a due tesi: da una parte la identificazione della giustizia con un’interazione corretta delle tre parti dell’anima e le sue eccellenze; dall’altra parte l’identificazione δίκαιον–νόμικον, cioè del giusto con quello che la legge —corretta— dispone. Le due tesi arrivano alla conclusione che l’oggetto della legislazione deve essere la virtù completa (Montoya 1998: 259–261). Nella concezione platonica, la giustizia non tratta in primo luogo dell’ordine sociale, non è un attuare verso l’esterno, ma un attuare interno. Lo stagirita rifiuta questa interpretazione solipsista della giustizia: prima ancora di essere armonia interiore è un limite imposto alla libertà dell’agente.

La posizione aristotelica rispetto all’equità trova le sue radici nella sua dottrina della ἀρετή. Nell’“Etica Nicomachea” (II 6, 1106b 35–1107a 3), l’autore ellenico presenta la definizione dell’eccellenza morale (ἀρετή): «disposizione che orienta la scelta deliberata (ἔξις προαιρετική), consistente in una via di mezzo rispetto a noi (ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς), determinata dalla regola (ὠρισμένη λόγῳ), vale a dire nel modo in cui la determinerebbe l’uomo saggio (καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν)».

Come ci dimostra NATALI, sono possibili tre letture di questo testo. La prima lettura che è quella che riporta BEKKER, non tiene conto né della variante testuale introdotta da ALESSANDRO DI AFRODISIA che legge ὀρισμένη invece di ὀρισμένη, né di quella introdotta da ASPASIO, che invece di ὤς, riporta ὦ. In questo modo, per BEKKER l'eccellenza morale è: «una disposizione (1) che orienta la scelta deliberata, (2) consistente in una via di mezzo rispetto a noi, (3) razionalmente determinata, (4) come la determinerebbe l'uomo saggio». Questa lettura non presenta difficoltà grammaticali né di significato. La seconda lettura che è quella riportata da SUSEMIHL, opta per ὀρισμένη, che è la variante introdotta da ALESSANDRO DI AFRODISIA (150, 22–23 Bruns; 153, 32–154,1 Bruns), facendole concordare con μεσότητι e non con ἔξις. Pertanto, ciò che viene determinato razionalmente è il termine medio: l'eccellenza morale è «una disposizione (1) che orienta la scelta deliberata, (2) consistente in una via di mezzo rispetto a noi, (2.1.) via di mezzo determinata razionalmente, (2.2.) nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio». La terza lettura che è quella proposta da BYWATER, conferma la modifica fatta da SUSEMIHL ed aggiunge la variante testuale introdotta da ASPASIO (*In Eth. Nic.* 17, 3–17 Heylbut). D'accordo con questa definizione, risulta che, per ARISTOTELE, l'eccellenza morale (ἔξις) è: «una disposizione (1) che orienta la scelta deliberata, (2) consistente in una via di mezzo rispetto a noi, (2.1.) via di mezzo determinata razionalmente, cioè, (2.1.1.) nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio».

Si passa da una prima definizione, nella quale l'eccellenza morale si spiegava in quattro caratteristiche, ad una nuova definizione nella quale le caratteristiche dell'eccellenza morale sono due, e la seconda di queste si spiega a sua volta in tre modi sempre più precisi: l'eccellenza morale è una disposizione che orienta la scelta deliberata, consistente in una via di mezzo rispetto a noi, via di mezzo determinata razionalmente, cioè, nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio. La questione risulta importante specialmente se facciamo attenzione al senso del termine λόγῳ che appare nella definizione. Il significato del termine λόγῳ dipende a sua volta dall'interpretazione generale della nozione aristotelica di eccellenza morale. Quello che NATALI propone giustamente è interpretare il termine λόγος che appare nella definizione dell'eccellenza morale come la saggezza pratica, come una virtù intellettuale individuale e non come una norma universale, come una forma o come una proporzione. È la φρόνησις quella che determina il termine medio e lo fa in modo dialettico, a partire dalle opinioni, dai ἀνδoxa ed i φαινόμενα. Per questo, non solo le azioni, ma anche le passioni devono avere un carattere mediato, devono costituire una risposta dosata agli stimoli dell'ambiente esterno. L'eccellenza morale non consiste nel fatto di adeguarsi ad una regola obiettiva ed universale, bensì nel carattere dell'agente, derivato di un adeguato processo educativo (Natali 1998: 236).

Pertanto, in questa definizione di eccellenza morale, possono considerarsi davvero importanti due punti: «a) il carattere strettamente individuale della via di mezzo in cui consiste la virtù. Si tratta di trovare il punto di equilibrio tra le passioni opposte, e questo punto è strettamente individuale, poiché dipenderà tanto dalla forza relativa delle passioni quanto dal carattere delle disposizioni del temperamento dell'individuo; b) la forma dell'intelligenza carica di esperienza, più ancora dell'individuo concreto carico di esperienza (il φρόνιμος), nella determinazione dell'esatta collocazione del termine medio» (Montoya 1998: 261–262).

La posizione aristotelica rispetto all'equità si appoggia anche sulla nozione di φρόνησις. Lo stagirita espone così il punto di partenza della sua investigazione:

«Tutte le disposizioni <di cui abbiamo parlato> si rivolgono, com'è logico, alla stessa cosa. Noi infatti diciamo, attribuendo alle medesime persone buon senso, intendimento, saggezza e intelletto (νοῦς), e che sono saggi e facili ad intendere. Infatti tutte queste facoltà hanno per

oggetto i termini ultimi, cioè i particolari. Nell'esser capaci di giudicare sulle cose che costituiscono il dominio del saggio consiste l'esser facile ad intendere e l'esser benevolo o indulgente. Infatti le azioni eque sono comuni a tutti gli uomini dabbene nel loro rapportarsi con gli altri. E tutte le cose che sono oggetto d'azione rientrano nell'ambito dei particolari e dei termini ultimi. Infatti anche il saggio deve conoscerli, e l'intendimento ed il buon senso concernono le cose che sono oggetto d'azione: e queste sono termini ultimi. Anche l'intelligenza ha per oggetto i termini ultimi, in entrambi i sensi (infatti sia i termini primi che i termini ultimi costituiscono il dominio dell'intelligenza e non del ragionamento): vi è infatti un'intelligenza che, per le dimostrazioni, apprende i termini immobili e primi, ed un'intelligenza che nelle dimostrazioni di ordine pratico apprende il termine ultimo e contingente, vale a dire la seconda premessa. Infatti queste premesse sono principî del fine a cui tendere. È infatti dai particolari che si perviene agli universali. Di questi particolari si deve dunque avere una percezione, ed essa è l'intelligenza» (Aristot. *EN* VI 11, 1143a 32–b5).

I termini che il filosofo utilizza per riferirsi alla giustizia sono molti. Bisogna distinguere tra δικαιοσύνη, δίκη e δίκαιον. La δικαιοσύνη è la virtù della giustizia come pratica del giusto, del τὸ δίκαιον, per ciò che è una qualità morale con vocazione politica contando sulla δίκη. Questa è la giustizia istituzionale, composta dalla legislazione. L'insieme di queste costituisce l'ordine della comunità politica: «La giustizia (δικαιοσύνη) è elemento della città; infatti, il diritto (δίκη) è il principio ordinatore della comunità civica e la giustizia (δικαιοσύνη) è determinazione di ciò che è giusto (δικαίον)», (Aristot. *Pol.* I 3, 1253a 37–39). Il concetto più utilizzato dal nostro autore nelle tre opere che si sono menzionati è quello di τὸ δίκαιον, perché mostra la misura della cosa giusta. Si differenzia dalla δικαιοσύνη e della δίκη e si può definire come il 'giusto' (τὸ δίκαιον) come la somma armonica dell' 'legale' (τὸ νόμιμον) e la cosa 'equa' (τὸ ἴσον) (Aristot. *EN* V 1, 1129a 34). Così lo esprime la definizione contenuta nella "Retorica" (I 9, 1366b 9–10): «la giustizia (δικαιοσύνη) è la virtù (ἀρετή) per la quale ciascuno possiede le proprie cose, e come <prescrive> la legge (νόμος)».

Lo stagirita propugna una retorica che serva alle "città di buon governo", insistendo nel suo interesse per l'esercizio della cittadinanza. Per ciò nella sua "Retorica" (I 2, 1356a 28) tratta con disprezzo l'oratoria forense che si utilizza, perché verte sulla cosa esterna al tema senza servire gli entimemi, «che sono il corpo della credibilità», più concordi con la tecnica dell'oratoria deliberativa. Il nostro autore critica dunque quelli che confondono la politica con la retorica.

L'oratoria deliberativa è considerata come la «più nobile e più adatta per il cittadino». D' accordo con quello che dice la "Retorica" (I 4, 1359b 21–23) i temi sui quali si delibera nell'Assemblea «si trovano a essere suppergiù cinque di numero. Esse hanno per oggetto le risorse, la guerra e la pace, inoltre la difesa del territorio, le cose che si importano e quelle che si esportano e la promulgazione delle leggi».

Per quanto riguarda il ruolo dell'uditore si distinguono tre classi di oratoria (Aristot. *Rhet.* I 3, 1358b 1–8). La funzione del legislatore riguarda quello che è generale e futuro mentre è proprio del giudice quello che è particolare e presente. Il fine del discorso per chi patrocinia in giudizio è quello che è giusto è quello che è ingiusto. Tuttavia, la determinazione di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto è previa al giudizio, mentre nell'oratoria deliberativa l'oratore consiglia su ciò che è conveniente e sui beni e sui mali che possono accadere. Il nostro autore, sapendo che la felicità è un oggetto in funzione del quale tutti scelgono o ripudiano qualcosa, nella "Retorica" (I 9, 1366b 1–5) la definisce come un «vivere bene con virtù», un elemento dei quali è la giustizia: «Parti della virtù sono la giustizia [...] Ed è necessario che massime virtù siano quelle più utili agli altri (μεγίστας εἶναι ἀρετὰς τὰς τοῖς ἄλλοις χρησιμωτάτας), se veramente la virtù è capacità atta a beneficiare (ἡ ἀρετὴ δύναμις εὐεργετική), e per questo si

onorano soprattutto le persone giuste e coraggiose».

Tanto nell’“Etica Nicomachea” come nella “Retorica” lo stagirita tratta il problema della giustizia politica (τὸ πολιτικὸν δίκαιον): «l’oggetto della ricerca è tanto il giusto in senso assoluto (τὸ ἀπλῶς δίκαιον) quanto il giusto politico (τὸ πολιτικὸν δίκαιον). Questo si ha tra uomini che realizzano una comunanza di vita (κοινωνῶν βίου) al fine di raggiungere un’esistenza autosufficiente, liberi (ἐλευθέρων) ed uguali (ἴσων) o secondo proporzione (κατ’ ἀναλογίαν) o secondo numero (κατ’ ἀριθμόν)» (Aristot. *EN* V 6, 1134a 25–28).

Nell’“Etica Nicomachea” (V 7, 1134b18–22) la giustizia politica si divide in ‘giustizia per natura’ (φυσικόν) e ‘giustizia per legge’ (νομικόν): «del giusto politico una forma è naturale, un’altra legale. Naturale è quello che dovunque ha la medesima potenza e non dipende dall’aver o no una data opinione. Legale invece è quello che all’inizio non fa alcuna differenza che sia in questo modo o in un altro, ma quando l’abbiamo posto fa differenza». Nella “Retorica” (I 10, 1368b 7–9) la giustizia politica si divide in ‘comune’ (κοινός) e ‘particolare’ (ἴδιος): «La legge da un lato è particolare, dall’altro è comune. Chiamo particolare quella scritta, secondo la quale le persone prendono parte alla vita politica; comune, tutte quelle <regole> non scritte che, ad avviso unanime, sono oggetto di riconoscimento presso tutti».

Entrambe le distinzioni si relazionano. Mentre la legge comune è espressione della giustizia della natura, alla legge particolare corrisponderà rappresentare la giustizia legale. La giustizia per natura sopravvive accanto alla giustizia per legge. Non c’è un rifiuto del νόμος, proprio della sofistica, in favore della φύσις. Si tratta piuttosto di osservare quello che sarà giusto nella città. Ogni δίκαιον si delinea in questo modo come πολιτικόν. L’ambito della legge naturale non può situarsi se non nell’ambito umano, così sostiene il nostro autore.

È utile evidenziare come, a partire da questi testi, si delinea in Aristotele la relazione tra il giusto in generale e il giusto in particolare. GADAMER ha considerato questo rispetto al fatto che «Aristotele aveva già visto chiaro in questo punto, conferendo all’idea di diritto naturale non una funzione dogmatico–positiva, bensì una funzione meramente critica [...] Quello che è giusto per natura e quello che viene stabilito per convenzione non sono “cangianti nella stessa misura”. Attuando una relazione con altri fenomeni paragonabili, si spiega che quello che è giusto per natura può cambiare, senza per questo smettere di essere distinto da ciò che è stabilito per convenzione. È chiaro che, per esempio, le regole commerciali non cambiano allo stesso modo, bensì cambiano molto di più di quello che è considerato giusto di natura. Aristotele non pretende in alcun modo attenuare quest’ultimo, bensì spiegare meramente perché nell’instabile mondo degli uomini quello che è giusto per natura ha senza dubbio qualche rilievo. Per esempio dice: è altrettanto chiaro che, quello che vale per la differenza tra quello che è giusto per natura e per convenzione, vale anche, per esempio, per quello che riguarda la differenza tra la mano destra e la mano sinistra, nonostante l’alterabilità di entrambe. Per natura, la destra è più forte, e senza dubbio questo primato naturale non può considerarsi inamovibile poiché, dentro certi limiti, può essere superata dell’altra mano attraverso un allenamento. Dentro certi limiti, questo è quello che succede nella cornice di un determinato campo di gioco. ciò che questo comporta non cancella il senso dell’ordinamento giuridico, al contrario, appartiene essenzialmente alla natura delle cose [...] La questione non dipende neanche, per esempio, dalla codificazione delle leggi, al contrario, questa stessa codificazione non è possibile se non perché le leggi sono per se stesse e per la loro essenza di carattere generale. Forse a questo punto bisognerebbe domandarsi se la relazione interna tra l’ermeneutica ed il carattere scritto non sia da giudicarsi come secondaria. Perché quello che fa sì che un’idea richieda un’interpretazione non è il fatto che sia scritta, ma il suo carattere linguistico, questo è, la generalità del senso che ha come conseguenza che possa registrare per

scritto. Tanto il diritto codificato quanto il testo trasmesso per scritto, mirano così ad un nesso più profondo che ha a che vedere con la relazione tra comprendere ed applicare [...] Non deve sorprenderci che il nostro miglior testimone per questo sia Aristotele. In fatti la sua critica all'idea platonica di bene è, secondo la mia opinione, il germe stesso di tutta la sua filosofia. Senza essere "nominalismo" contiene, tuttavia, una revisione radicale della relazione tra ciò che è generale e ciò che è particolare" (*VM* 614–615).

È importante anche osservare come si relazionano tra loro ciò che è giusto in generale e ciò che è giusto in particolare. Nella "Retorica" (I 10, 1368b 1–5) si presentano tre basi per costituire entimemi nel genere giudiziale: «Si avrebbe da parlare dell'accusa e della difesa: da quante, e da quali cose si devono effettuare i sillogismi. Ebbene, si devono assumere tre <punti>: uno, per quali e quante cause si commette ingiustizia; secondo, come sono disposti i soggetti che la commettono; terzo, di che tipo sono e in che stato versano coloro contro cui viene commessa». L'ingiustizia consiste nel fare volontariamente qualcosa di male contro la legge. Questa può essere comune o particolare (Aristot. *Rhet.* I 10, 1368b 7–9). Successivamente si stabilisce che la legge è il criterio di giustizia e viene chiarificata la differenza tra legge comune e particolare: «Ebbene, le cose giuste e quelle ingiuste sono state distinte in due in rapporto alle leggi e in due modi in rapporto alle persone rispetto alle quali è possibile <compierele>. Sostengo che la legge, da un lato è quella particolare, dall'altro quella comune, e che è particolare quella che per ciascun gruppo di uomini è stata definita in rapporto a loro stessi, e che questa è, da una parte, la <legge> non scritta, dall'altra quella scritta; invece è comune la <legge> secondo natura. Infatti, vi è un qualche giusto e un qualche ingiusto comune per natura di cui tutti hanno una divinazione, anche se non esistesse nessuna comunanza degli uni con gli altri, né alcuna convenzione, come pure l'*Antigone* di Sofocle manifesta dicendo che è giusto seppellire Polinice, benché fosse stato vietato, nella convinzione che questo è giusto per natura» (Aristot. *Rhet.* I 13, 1373b 2–10). Questa distinzione è parallela a quella che appare nell'"Etica Nicomachea" (V 7, 1134b 18–22) tra le cose giuste per natura e le cose giuste per legge, benché nel testo della "Retorica" quello che prevale è l'ambito di applicazione della legislazione.

Col risultato che la teoria della giustizia aristotelica appaia più ampia di una teoria strettamente iusnaturalista. Lo stagirita intuisce la distinzione tra la giustizia stessa e la sua applicazione quando distingue tra ciò che è giusto in generale e ciò che è giusto in particolare. Utilizzando il termine *δικαιοσύνη* il nostro autore fa riferimento all'adeguamento della condotta del cittadino alla legge morale, cioè, alla virtù. Essere virtuoso è essere giusto. La giustizia, quindi, non è solo giustizia generale, ma esiste anche una giustizia particolare il cui fine è la buon ripartizione dei beni all'interno di una comunità. Il giudice (*δικαστής*) è l'artefice della giustizia (*δικαιοσύνη*), cioè, quello che fa eseguire la giustizia generale: «Inoltre, <si confà> che del giusto sia arbitro di diritto il giudice. Pertanto, non deve guardare il contratto, ma come è più giusto» (Aristot. *Rhet.* I 15, 1376b 19–21). Per l'ellenico la giustizia svolge un ruolo fondamentale nella classificazione dei regimi (Aristot. *Rhet.* III 4–5). Questa è la ragione che porta allo stagirita a classificare i tipo di governo ed il modo di attribuzione delle magistrature in ognuno di essi (Aristot. *Rhet.* I 8, 1365b 30–1366a 3).

Non si può parlare nell'"Etica Nicomachea" e nella "Retorica" di diritto naturale e diritto positivo bensì di ciò che è giusto per natura e ciò che è giusto per legge. Quando lo stagirita parlata di νόμος non deve intendersi nel senso moderno di 'legge'; si tratta piuttosto di un insieme di norme etiche. Per il nostro autore la giustizia è virtù. La giustizia come virtù è così il versante etico di ciò che è giusto. I νόμοι serve alla giustizia universale —quella della pratica delle virtù— ed a quella particolare —la distributiva e rettificatrice. Questo si vede chiaramente nell'importanza che il filosofo attribuisce ai contratti: «Se si conviene

sull'esistenza del patto, quando è favorevole bisogna amplificarlo: infatti, il patto è una legge privata e particolare, e i patti non rendono efficace la legge, mentre le leggi rendono efficaci i patti che sono conformi alle leggi e, in senso complessivo, la stessa legge è una sorta di patto; per cui, chiunque non crede o sopprime un patto, sopprime le leggi» (Aristot. *Rhet.* I 15, 1376b 6–12). Lo stimolo dei patti particolari ed il suo compimento secondo la legge serve per estendere tra i cittadini la *ἰσωνομία*. È questa uguaglianza proporzionale quella che favorisce nella comunità politica un'autentica *κοινωνία* con basi nella *ἐπιείκεια* e nella *φιλία*.

Nella “Retorica” (I 13, 1374a 26–28) lo stagirita afferma da una parte che è equo (*ἐπιεικής*) la cosa giusto che va oltre la legge scritta. Il riferimento alla *ἐπιείκεια* in questo testo della “Retorica” è importante poiché chiarisce la rettifica che il nostro autore fa in questa opera del criterio di giustizia. L'esame che il filosofo porta al termine della “Retorica” non verte sui fine del genere giudiziale bensì sui motivi e disposizioni di chi commette o subisce un'ingiustizia. Questo è studiato dentro una cornice che centra i fattori di spiegazione nell'analisi dei caratteri e delle passioni (Aristot. *Rhet.* I 10–12). Perfino la sottomissione alla legge come criterio di giustizia è moderato per criteri di carattere soggettivo, tali come la volontarietà degli atti o l'equità (*ἐπιείκεια*). Tutto ciò serve allo stagirita per ampliare l'analisi dell'azione umana che si completa d'altra parte con la conoscenza delle abitudini, delle opinioni e delle costituzioni dei paesi.

L'autore ellenico osserva che la legge è limitata per regolare tutti i casi particolari, a volte per avere passato inosservato al legislatore ed altre per la sua propria volontà, «quando non possano determinarli» (Aristot. *Rhet.* I 13, 1374a 30). Offre di seguito alcuni esempi di situazioni di *ἐπιείκεια*: «i casi per i quali bisogna avere perdono, questi sono equi, ed <è equo> il non reputare degni dell'uguale <punizione> gli errori e gli atti d'ingiustizia, né gli errori e i casi sfortunati» (Aristot. *Rhet.* I 13, 1374b 2–6).

Nella “Retorica” la *ἐπιείκεια* ha un carattere pratico che tende verso la benevolenza nel giudizio. Nell’“Etica Nicomachea” la *ἐπιείκεια* appare come rettificatrice della giustizia legale, data l'universalità limitante della legge. In qualsiasi caso bisogna segnalare che l'investigazione sull'equità è da porsi nell'ambito della cosa contingente, allontanandosi tanto da qualunque tentativo di idealizzazione del campo dei *πρακτά* come da qualunque opportunismo presente nelle varie situazioni. La sua investigazione ha un carattere fondamentalmente dialettico (Tordesillas 1998: 244).

Nel libro V dell’“Etica Nicomachea” l'ellenico mostra come la saggezza pratica, a differenza del sapere tecnico, non dipende dalla conoscenza. Le decisioni che dipendono dall'ambito pratico, si impongono per il fatto che per l'uomo vivere è sempre scegliere. L'analisi della *ἐπιείκεια* mostra chiaramente questo fatto. A prima vista potrebbe sembrare che la giustizia sia il risultato dell'applicazione della legge, risultato di una *τέχνη*, non di una *φρόνησις*. È per questo che *ἐπιείκεια* e *ἀρετή* sono strettamente unite. La *ἐπιείκεια* non è un'applicazione meccanica della legge, si applica invece in casi adeguati. *Ἀρετή* e *καιρός* costituiscono le basi sulle quali si stanziava il discorso etico sulla giustizia, un discorso che si misura servendo i casi particolari. Il seguente testo dello stagirita mostra che la legalità non può essere tutta la giustizia, benché sia una forma completa di giustizia:

«Infatti l'equo, pur essendo migliore di una certa forma di giusto, è giusto; e non perché costituisce come un qualche altro genere è migliore del giusto. Pertanto sono la stessa cosa giusto ed equo e, pur essendo tutti e due buoni (*σπουδαίον*), è migliore l'equo. Crea la difficoltà il fatto che l'equo è sì giusto, ma non è il giusto secondo legge (*κατὰ νόμον*), bensì è un correttivo (*ἐπανόρθωμα*) del giusto legale. Ne è causa il fatto che ogni legge dice in universale (*πᾶς*

καθόλου), mentre su alcuni episodi non è possibile dire correttamente (ὀρθῶς) in universale (καθόλου)» (Aristot. *EN* 10, 1137b 8–15).

Nelle righe precedenti il nostro autore aveva stabilito una comparazione tra il δίκαιον e il ἐπεικές:

«Abbiamo da parlare dell'equità (ἐπεικειάς) e dell'equo (ἐπεικές): in che rapporto stanno l'equità con la giustizia (δικαιοσύνην) e l'equo col giusto (τὸ δίκαιον)? Infatti a coloro che li esaminano essi non appaiono né come assolutamente identici né come diversi per il genere. Talora noi lodiamo l'equo e l'uomo dotato di questa qualità, tanto che anche quando lodiamo per le altre virtù usiamo metaforicamente il termine “equo” al posto di “buono” (ἀγαθόν), intendendo dire di una cosa con “più equa” (ἐπεικέστερον) che è “più buona” (βέλτιον). Talora invece a chi tien dietro al ragionamento pare assurdo che l'equo, essendo qualora fuori del giusto, possa essere oggetto di lode. Infatti, se è diverso, o il giusto non è buono (σπουδαῖον) o non lo è l'equo; oppure, se sono entrambi buoni, sono identici» (Aristot. *EN* V 10, 1137a 31–b 5).

Questo paragone serve al filosofo ellenico per riferirsi alla concezione popolare della ἐπεικεία e segnalare la somiglianza che si stabilisce tra ἐπεικές, ἀγαθός e σπουδαῖος. A giudizio di TORDESILLAS (1998: 246), questo senso popolare del termine ἐπεικές, riferito a quello che è adeguato secondo le differenti situazioni, distinto da δίκαιος che designa l'applicazione stretta della legge, evidenzia l'eredità sofistica del termine ἐπεικές, proprio del genere giudiziale e la sua relazione con la nozione di καιρός.

In ogni caso, l'analisi della ἐπεικεία caratterizza il giudice giusto, dato che il giudice «vuol essere come il giusto personificato (ὁ γὰρ δικαστής βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον)», (Aristot. *EN* V 4, 1132a 21–22). Il giudice (δικαστής) che è come se incarnasse la giustizia (ἔμψυχον), non è un buon giudice se non è giusto, δίκαιον, ed equo (ἐπεικές) e se l'equità non suppone una rettifica della giustizia legale (ἐπανόρθωμα νομίνου δικαίου). Il senso di ἐπανόρθωμα indica una direzione, un'orientazione verso l'applicazione ai casi concreti. Il filosofo ellenico non si riferisce quindi ad un diritto naturale che serva la norma e l'equità, ma ricorre alle nozioni di ἐπανόρθωμα e di ὀρθῶς. L'uomo equo orienta la mancanza di legge ricorrendo alla forma nella quale il legislatore avrebbe capito il caso se l'avesse conosciuto. L'uomo equo dice quello che probabilmente il legislatore avrebbe detto se fosse presente, sceglie quello che probabilmente il legislatore avrebbe detto se fosse presente per scegliere. Pertanto il senso di ἐπανόρθωμα si riferisce al senso dell'applicazione della legge in questi contesti nei quali sceglie l'uomo equo. Questa orientazione è in sostanza l'indicazione di una direzione nell'applicazione della legge, come mostra la conclusione dell'argomento che prende l'esempio della regola di piombo usata in Lesbos «che si piega alla forma della pietra e non rimane rigido, e altrettanto è del decreto (ψήφισμα) rispetto ai fatti (πρὸς τὰ πράγματα)» (Aristot. *EN* V 10, 1137b 31–32).

Il capitolo che lo stagirita nell'“Etica Nicomachea” dedica allo studio della ἐπεικεία si chiude accentuando la virtù dell'uomo equo e afferma che può essere considerato come tale, chi è capace di essere giudici di se stessi.

«Pertanto che cos'è l'equo (τὸ ἐπεικές), e che è giusto (δίκαιον), e che è migliore di una certa forma del giusto, è chiaro. Da questo è evidente anche chi è l'uomo equo (ὁ ἐπεικής): chi infatti è capace di scegliere deliberatamente e di compiere (προαιρετικὸς καὶ πρακτικός) le cose eque, e non è rigoroso nella giustizia (ἀκριβοδίκαιος) nel verso peggiore, ma è incline ad avere di meno pur avendo la legge in suo aiuto, è equo, e questa disposizione (ἕξις) è l'equità, la quale è una forma di giustizia e non una disposizione (ἕξις) diversa» (Aristot. *EN* V 10, 1137b 33–1138a 4).

Di lì la vicinanza tra ἐπιεικής e σπουδαίος e la relazione tra la cosa equa e la comprensione che segnala più avanti il nostro autore: «Il cosiddetto buon senso (γνώμη), secondo il quale diciamo di alcuni che sono indulgenti (συγγνώμονας) e che hanno buon senso (κρίσις ὀρθή), è un retto giudizio di ciò che è equo. Eccone la prova: noi diciamo infatti che soprattutto la persona equa è incline all'indulgenza (ἔχειν γνώμην) e diciamo equo l'aver indulgenza (συγγνωμονικόν) per certi casi. L'indulgenza è retto buon senso capace di giudicare ciò che è equo (γνώμη ἐστὶ κριτική τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή); ed è retto quello capace di giudicare ciò che è veramente equo» (Aristot. *EN* VI 11, 1143a 21–24).

La ἐπιείκεια, colta alla luce della συγγνωμοσύνη, non consiste solo in un'applicazione minuziosa della legge ma anche nell'utilizzo di quelle circostanze particolari come strumento per penetrare in una concezione della ragione più ragionevole che razionale. Questa prospettiva concorda con ciò che viene detto nella "Retorica": «è evidente che, se la <legge> scritta sia contraria al caso da trattare, bisogna servirsi di quella comune e di <ragioni> più eque e più giuste. E <bisogna dire> che "per lo spirito migliore" (γνώμη τῇ ἀρίστη) significa questo: il non servirsi completamente delle <leggi> scritte. E che l'equo permane sempre e non muta mai, né <muta> la <legge> comune (giacché è secondo natura), laddove le <leggi> scritte <mutano> spesse volte» (Aristot. *Rhet.* I 15, 1375a 27–33). Esiste un parallelismo tra i testi della "Retorica" e quelli dell'"Etica Nicomachea". Considerare l'azione concreta è essere equo, ed essere equo consiste in servire la debolezza della condizione umana (Aristot. *Rhet.* I 13, 1374b 2–11) e la natura delle situazioni (Aristot. *EN* V 10, 1137b 14–19; *Rhet.* I 13, 1374a 30). È per il fatto di servire le circostanze concrete per che il giudice si trasforma in una specie di «incarnazione della giustizia», sebbene la cosa equa al quale si riferisce il giudice il giusto che sta fuori della legge scritta e che copre le sue lacune (Aristot. *Rhet.* I 13, 1374a 26–28).

La ἐπιείκεια va unita indissolubilmente alla γνώμη ed il καιρός. L'equità permette non solo il funzionamento della città bensì il suo miglioramento, in funzione dei casi concreti la cui molteplicità facilita l'esercizio della facoltà di discernere. L'equità permette la vita nella città. Lo stagirita pensa a questa come il momento opportuno nel quale si scopre come agire dopo avere deliberato. È per questo che non basta la giustizia, dato che la legge per conquistare la sua universalità deve fare quello che conviene nel momento giusto. È necessario quindi ricorrere al concetto di καιρός che tanto utilizzò la sofistica (Tordesillas 1998: 255). È nella pratica stessa dell'equità dove si acquisisce la regola, applicando nelle diverse situazioni la giustizia generale alle circostanze mediante l'esercizio della facoltà di discernere, non solo nel dominio giuridico ma anche in quello etico ed in quello politico.

La distinzione che propone la "Retorica" aristotelica tra ciò che è giusto per tutti e ciò che è giusto in particolare completa la distinzione contenuta nell'"Etica Nicomachea" tra ciò che è giusto per legge e ciò che è giusto per natura. Anche TORDESILLAS (1998: 239–243) dimostra di sostenere la complementarietà tra questi due testi. Oltre le interpretazioni divergenti —una massimalista, sostenuta per GAUTHIER e JOLIF nel loro commento all'"Etica Nicomachea" che fanno riferimento ad un unico passaggio dell'"Etica Nicomachea" (V 8, 1136a 5–9), e che considera l'equità come vicina ad un sentimento di indulgenza iscritto nell'uomo come fosse una legge naturale— ed un'altra minimalista —sostenuta per PERELMAN e COULOUBARITSIS, che considera che l'equità corregge le leggi— è necessario affermare la complementarietà di entrambe le interpretazioni. In questo modo è possibile superare la dicotomia tra diritto naturale e diritto positivo, la differenza tra ciò che è giusto per legge e ciò che è giusto per natura o tra ciò che è giusto per tutti e ciò che è giusto nel caso particolare. Se ogni δίκαιον è πολιτικόν, e si contengono tanto in lui il φυσικόν come il νομικόν, allora entrambi gli ordini risultano necessari e complementari.

La *φιλία*, secondo lo stagirita, completa la giustizia, nel proporzionarci un motivo efficace per essere giusti (Montoya 1998: 265–266). La *φιλία* costituisce insieme alla *δυσκαιοσύνη* una delle strutture basilari della vita umana: «Inoltre tutti riconosciamo che il giusto e l'ingiustizia sono tali soprattutto riguardo agli amici; e la stessa persona sembra essere insieme uomo buono e amico, e sembra che l'amicizia sia una disposizione etica; e se si vuol fare in modo che gli uomini non commettano tra loro ingiustizie, basta renderli amici: infatti i veri amici non commettono ingiustizie [...] perciò la giustizia e l'amicizia o sono la stessa cosa o qualcosa di simile» (Aristot. *EE* VII 1, 1234b 18–32). Il filosofo ellenico segnala nell'«Etica Nicomachea» (VIII 11, 1161b 6–7) che sembrava esistere una specie di giustizia ed una specie di amicizia tra tutti gli esseri umani e tutto ciò che è capace di condividere una legge o accordo. Nel nostro autore la *φιλία* è la base della socievolezza. La *φιλία*, intesa come «relazione di comunicazione con l'altro [...] radica nella comprensione amorosa della persona e dell'amico» (Mauri 1991: 145). Quando si basa sul bene e nella virtù costituisce l'amicizia perfetta. La *φιλία* si basa sul *ἥθος* (Mauri 1991: 145). Se tutti gli uomini fossero amici, la giustizia non sarebbe necessaria; ma dall'amicizia non può prescindere, anche nel caso in cui tutti gli uomini fossero giusti. È il *ἐπιεικής* quello che, oltre alla proporzionalità che la giustizia gli propone, cerca il vincolo coi suoi simili attraverso la *φιλία*. Tuttavia, la *φιλία* non si basa sul fatto stesso della cittadinanza bensì nell'uguaglianza dell'eccellenza; e, dato che è impossibile che tutti i cittadini abbiano lo stesso livello di eccellenza, risulta evidente che è impossibile che tutti i cittadini siano legati da una vera amicizia. La *φιλία* si basa sull'uguaglianza e costituisce «la condizione indispensabile per la crescita personale» (Mauri 1991: 145). L'amicizia autentica attualizza tutte le capacità di quelli che si chiamano amici nel tempo in cui permette la manifestazione e la messa in pratica di queste capacità (Mauri 1991: 146).

Come ha messo in rilievo FERRER I MIQUEL nel suo lavoro «Amicizia e etica» (1992), è fondamentale la dimensione etica della *φιλία*. Questa opera presenta un studio dettagliato dei libri VIII ed IX dell'«Etica Nicomachea». L'autrice si occupa innanzitutto della relazione di amicizia. In secondo luogo tratta del valore morale dell'amicizia. E per concludere, in terzo luogo, affronta l'importanza della *φιλία* in relazione con l'educazione. Per la nostra autrice il progetto etico della teoria dell'amicizia aristotelica che riassume sinteticamente tutta la teoria etica del filosofo greco, suppone una chiara scommessa per i valori democratici che devono regolare la vita sociale. In questo senso, il programma etico della teoria della *φιλία* aristotelica include i principi morali che l'etica discorsiva contemporanea rivendica come ideale del *ἥθος* democratico. Una filosofia dell'amicizia come la presente nell'opera dello stagirita ci serve per «confezionare un programma di un'etica di massimi e di minimi capendo che i minimi che contiene non ostacolano il passo verso i massimi; e, viceversa, neanche l'apprendistato e il postulare dei massimi priva l'accesso ai minimi, ma serve da proposta strategica del modello etico verso il quale tende» (Ferrer i Miquel 1992: 268). La *φιλία* è da intendersi in senso attivo, come un movimento verso l'altro, messo sempre a prova nell'attività creativa che si incentra nell'altro e che propizia il dialogo e la deliberazione. È in questo senso che la *φιλία* costituisce un'autentica scuola della virtù (Mauri 1991: 149) dove quello che si mette in rilievo è il compito socratico di «formare» l'*ἥθος* col proposito che l'amicizia risulti effettivamente possibile.

Da ciò che la filosofia greca ha offerto, il pensiero occidentale ha elaborato un'originale filosofia dell'amicizia (Eichler 1999). Tra noi, LAÍN, con gran acutezza ha saputo scoprire la centralità del ruolo che l'altro svolge nella costituzione effettiva dell'entità dell'uomo. Nella sua investigazione «Sull'amicizia» (1972), LAÍN presenta una meditazione sulla relazione amichevole (*φιλία*), tema centrale nella riflessione dei massimi pensatori greci, dedicando un posto importante allo studio dei libri ottavo e nono dell'«Etica Nicomachea» aristotelica (Laín

1972: 26–33). Il filosofo ellenico presenta l'amicizia «come pura relazione etica e psicologica tra l'amico e l'amico» (Laín 1972: 27). Nel discorso letto il 7 giugno di 1964 in occasione del suo benvenuto alla Reale Accademia della Storia —“L'amicizia tra il medico ed il malato nel Medioevo” (1964)— LAÍN considerava a questo proposito che «per un greco, l'amante —se si vuole, il vero amico del suo amico— è una natura individuale che “dà di sé” all'amato, bene come semplice *khrésimos* (l'amico utile, l'uomo che fa favori per pura amicizia), bene come *tekhnités* (il tecnico che mette la sua arte al servizio dell'altro per amicizia, il “tecnofilo” che lo è in quanto “antropofilo”; nel nostro caso, il buon medico), bene come *erastés* (come amante amichevole, valga la ridondanza; come uomo che realizza il suo *éros* sottoforma di *philia*). Pertanto dà “di sé” all'amico, e qualsiasi sia la sua condizione, qualcosa di quello che la sua *physis* —la sua individuale “natura”— gli permette di dare» (Laín 1964: 15). Per l'ellenico l'amicizia «consiste nel voler bene e procurare il bene dell'amico per l'amico stesso, intendendo questo come una realizzazione individuale della natura umana, ed in definitiva della natura universale» (Laín 1972: 32). L'“amicizia perfetta” (τελεία φιλία, Aristot. *EN* VIII 3, 1156b 7) si distingue tanto dalla “amicizia per gusto” (διὰ τὸ ἡδύ, Aristot. *EN* VIII 4, 1157a 34) quanto della “amicizia per utilità” (διὰ τὸ χρήσιμον, Aristot. *EN* VIII 4, 1157a 34). L'investigazione dello stagirita non è in alcun modo speculativa, ma parte dalla topica, dallo studio delle situazioni concrete. Distingue la φιλία da altre ἔξεις prossime: la benevolenza (εὐνοία), la concordia (ὁμόνοια), la beneficenza (εὐεργεσία) e l'affetto (φίλησις). La mera affezione amichevole è passiva, κατὰ πάθος, mentre la φιλία è un'abitudine integrativa ed operativo dell'anima, καθ' ἑξιν, il cui esercizio implica elezione (προαίρεσις) e può avere il suo oggetto solo in un altro uomo (Aristot. *EN* VIII 5, 1157b 27–31). L'ellenico distingue anche la φιλία, la quale ha il suo principio nella benevolenza, del ἔρως, il cui principio si trova a sua volta nel piacere visuale. «Gli amanti si compiacciono vedendosi» afferma il moderato Aristotele «e gli amici, trattandosi e sentendosi. La vista sarà il senso della teoria e dell'ἔρως; l'udito, il senso dell'etica e l'amicizia» (Laín 1972: 27). Da qui il filosofo greco stabilisce i presupposti sui quali si stanziava il suo concetto di φιλία: l'uguaglianza (ἰσότης, Aristot. *EN* VIII 5, 1157b 35), e la comunità (κοινωνία, Aristot. *EN* VIII 12, 1161b 11). L'amicizia perfetta si fonda sul carattere (τῶν ἡθῶν, Aristot. *EN* IX 1, 1164a 11). «L'amico è un altro se stesso (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός)» (Aristot. *EN* IX 4, 1166a 30–31). Il buon amico è «un altro se stesso (ἕτερος αὐτὸν)» (Aristot. *EN* IX 9, 1169b 6), è per il suo amico come per sé stesso, e, è per sé stesso come è per l'amico (Stern–Gillet 1995).

Da tutta ciò che è stato detto anteriormente, si stacca la seguente idea: per raggiungere una comprensione adeguata dell'attuazione di un altro sono necessario tanto la ἐπιείκεια come la φιλία. Così, per esempio, chi chiede consiglio, così come chi lo dà, si situa sotto il presupposto che l'altro sta con lui in una relazione equa ed amichevole. Solo un amico può consigliare ad un altro, solo un consiglio amichevole può avere senso per quello consigliato. Questo punto costituisce uno dei centri dai quali riscuote speciale rilevanza filosofica la nozione di βούλευσις nella “Retorica” aristotelica.

3. Topici etici (III): Beni discutibili

Nell'enumerare i beni che si riconoscono come tali, lo stagirita presenta qui beni considerati come discutibili, mostrando i luoghi comuni relazionati ad essi (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 28–30).

Il primo luogo comune (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 30–31), che appare col valore di una massima, è soggetto alla discussione, dato che non è vero in tutti i casi. Così, per esempio, l'opposto del difetto è l'eccesso, anche se nessuno dei due sono beni.

Il secondo luogo comune (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 31–33) è simile al primo. Benché sia certo che nella maggioranza dei casi la cosa opposta a quello che conviene ai nemici è vantaggioso per una persona, esistono circostanze nelle quali una persona ed i suoi nemici possono avere gli stessi interessi, come mostra il luogo comune seguente (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 33–1363a 1; *Rhet.* I 6, 1363a 2–7).

La difficoltà nel dedurre questi beni discutibili dalle definizioni del bene viene illustrato perfettamente con il seguente luogo comune (Aristot. *Rhet.* I 6, 1363a 7–10), il quale dimostra che, dato che quello che è buono si è definito come quello che la maggioranza degli uomini desidera, e dato che la ‘maggioranza’ (πολλοὶ) equivale a ‘tutti’ (πάντες), allora quello che la maggioranza desidera è buono. L’argomento ha valore nella misura in cui quello che la maggioranza cerca spesso è la stessa cosa che tutti cercano. Ma questo non è sempre così.

Altri luoghi comuni appaiono di seguito (Aristot. *Rhet.* I 6, 1363a 11–16; *Rhet.* I 6, 1363a 17–19; *Rhet.* I 6, 1363a 19–24; *Rhet.* I 6, 1363a 24–27; *Rhet.* I 6, 1363a 27–28; *Rhet.* I 6, 1363a 28–29; *Rhet.* I 6, 1363a 29–31; *Rhet.* I 6, 1363a 31–33; *Rhet.* I 6, 1363a 33–34; *Rhet.* I 6, 1363a 34–35; *Rhet.* I 6, 1363a 35–36; *Rhet.* I 6, 1363a 36–37; *Rhet.* I 6, 1363a 37–38). L’ultimo di questi luoghi comuni (Aristot. *Rhet.* I 6, 1363a 37–38), come conclusione, discute la bontà di quello che riflettono i luoghi comuni citati anteriormente, dato che quello che cercano non è oggetto di deliberazione ma frutto dell’appetito, ed il risultato di questi impulsi è fare in modo che le cose ‘appaiano’ come qualcosa di piacevole e come la cosa migliore quando in realtà non lo sono (Aristot. *Rhet.* I 6, 1363a 38–b 3; *Rhet.* I 6, 1363b 3–4).

Dalla considerazione degli esempi presentati e del confronto di entrambe le liste di beni è possibile concludere che, d’accordo col filosofo ellenico, la vera retorica non consiste nell’arte dell’inganno bensì piuttosto in un modo propriamente razionale di argomentazione. L’analisi di questo capitolo appoggia questa interpretazione della “Retorica” nella misura in cui mostra come il nostro autore distingue accuratamente perfino quegli argomenti che sono convincenti da quelli che non sono convincenti, se sembrano essere parzialmente veri.

4. Topici applicati a ciò che è buono e a ciò che conviene

1. L’argomento della gradualità nella retorica deliberativa

L’oggetto del genere deliberativo è convincere per quel che riguarda la cosa buona e la cosa conveniente. Pertanto lo stagirita concede a questo tipo di discorso un ruolo sommamente pratico poiché serve per segnare le direttrici dell’etica e la politica. Nell’“Etica Nicomachea” (VII 11, 1152b 1–3) si legge: «studiare il piacere e il dolore compete a chi tratta filosoficamente la politica (περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος); questi infatti è architetto del fine (οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων), volgendo lo sguardo sul quale diciamo di ogni cosa che è un bene o un male in senso assoluto (ἀπλῶς)». Qui si segnala il compito del filosofo politico: la sua meta è dirigere verso il bene assoluto, cioè, verso la felicità. Ricordiamo che il filosofo ha capito, sviluppando i suoi scritti sull’etica, che la felicità è un’attività dell’anima conforme alla virtù. La virtù è relazionata effettivamente col piacere ed il dolore.

Quando lo stagirita studia il vizio e la virtù elabora un esame alla luce del piacere ed il dolore, per concludere che se c’è qualcosa in cui concorda la maggioranza è che la felicità è accompagnata dal piacere. Con ciò si segnala la relazione che c’è tra virtù e piacere. Orbene, se il filosofo politico lavora come una guida, un orientatore o un direttore, il suo compito ha una

funzione pedagogica evidente: egli è addetto a dirigere i cittadini verso il bene. In questo senso, dovrà fare uso della retorica e concretamente del genere deliberativo.

Se la retorica si serve di una teoria dell'argomentazione, bisognerebbe cercare che tipo di argomenti sono utili e validi in questo contesto. Tanto la dialettica quanto la retorica sono fondamentali nell'argomentazione che possiamo incontrare nelle questioni pratiche dell'etica e la politica. La cosa che caratterizza entrambe è che vertono su questioni particolari e soggette alla contingenza. Ciononostante, in entrambe c'è un principio che è universale, sapendo che le azioni dell'uomo sono orientate verso un fine ultimo, la felicità. Anche se questo è un principio generale ed universale, la nozione di felicità può variare, per questo il nostro autore capisce che l'etica e la politica trattano di ciò che può essere in un'altra maniera e che pertanto appartiene all'ambito della *δόξα*. Tuttavia, la nozione di felicità viene sufficientemente delimitata dallo stesso filosofo ellenico: è felice il virtuoso che inoltre riunisce una serie di caratteristiche come sono la buona salute o una sufficienza economica. Queste caratteristiche o delimitazioni per ciò che concerne la felicità sono frutto dell'esperienza ed vengono adottate come opinioni generali. Ciò significa che attraverso l'esperienza troviamo che è più felice il virtuoso che il vizioso; di conseguenza, l'opinione generale può affermare che chi è virtuoso è felice.

Esattamente per questo motivo, lo stagirita sostiene che c'è almeno una norma etica che potremmo considerare come valida per tutti. Da qui cerca di mostrare la validità generale che ha il fatto che ogni uomo tenda alla felicità e, posteriormente, a partire dalla condizione razionale dell'uomo, presenta alcune prove che permettono di vedere che le virtù rendono possibile la felicità. Per dimostrarlo non può fare uso del ragionamento apodittico. Né l'etica né la politica sono suscettibili di dimostrazioni scientifiche poiché la condizione di queste due scienze è eminentemente pratica. Le scienze considerate tali in senso stretto, sono quelle che utilizzano ragionamenti apodittici. Per ciò non è possibile argomentare allo stesso modo questioni scientifiche e questioni etiche o politiche: le prime raggiungono la certezza, mentre le seconde dipendono dall'individuo che agisce e dell'individuo che riceve il risultato dell'azione. Né l'etica né la politica sono scienze esatte, ma ciò non significa che non possano giungere a conclusioni che abbiano un carattere universale: «Quando dunque si parla intorno a cose e ad opinioni di questo genere ed a partire da cose ed opinioni di questo genere, bisogna accontentarsi di mostrare la verità in maniera approssimativa ed a grandi linee (*παχυλῶς καὶ τῦπῳ*); e quando si parla intorno a cose che sono per lo più (*ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ*) ed a partire da cose di questo genere, di trarre anche conclusioni di questo genere. Nello stesso modo pertanto bisogna anche accogliere ciascuno dei ragionamenti che vengono esposti: infatti è proprio di un uomo colto ricercare la precisione (*τὰκριβὲς*) in ciascun genere nella misura in cui lo consente la natura della ricerca: infatti è manifestamente pressoché identico ammettere che un matematico sia convincente e richiedere ad un retore delle dimostrazioni» (Aristot. *EN* I 3, 1094b 20–26).

La credibilità etica e politica deve considerare le distinte condizioni che possono emergere negli individui. Se la cosa propria dell'individuo è l'azione, allora l'etica e la politica devono avvalersi di ragionamenti pratici. Si tratta quindi di ragionamenti che si danno su condizioni particolari e relative. Sembra che il modello argomentativo che più consono in questi casi sia pratico e difficilmente raggiunge la certezza che c'è nei ragionamenti apodittici. L'«Etica Nicomachea» (II 2, 1104a 1–4) segnala che «tutta la trattazione, la quale verte intorno alle azioni che bisogna compiere, dev'essere condotta per linee generali e senza entrare nei dettagli (*τῦπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς*), come anche all'inizio abbiamo detto che è in modo conforme alla materia che devono richiedersi le argomentazioni. E nel campo delle azioni e dell'utile non vi è nulla di stabile, come non ve n'è neppure in materia di salute».

Pertanto l'azione umana è particolare e contingente ma soprattutto pratica. Il modello argomentativo che si segue in questioni pratiche deve essere credibile. Un ragionamento apodittico persegue soprattutto la certezza, ed in questo senso se qualcuno cerca di convincere sull'apoditticità, i suoi argomenti si mostreranno con più efficacia. Invece, per quanto riguarda gli argomenti etici e politici non basta sapere 'ciò che è', non basta conoscere che cosa sia la felicità o che cosa sia la virtù, ma si tratta di direzionarsi verso un'azione. Per ciò, quando l'ellenico spiega nell'"Etica Nicomachea" (II 2, 1103b 26) quale sia la natura della virtù, chiarisce che il suo studio non ha pretese teoriche, cioè, la sua intenzione primaria non corrisponde a definire cosa sia la virtù, bensì convincere ad essere buoni e virtuosi. In questo senso, il filosofo enuncia nella "Retorica" quali sono i beni discutibili ed i loro luoghi comuni (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 5–7).

Questo tipo di beni discutibili sono sillogismi le cui premesse sono contrarie. Lo stagirita li chiarisce, come fa nei capitoli anteriori, mediante una definizione (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 7–12). Questa definizione, in combinazione con le definizioni di ciò che è buono, prima esposte, evidenzia che un gran numero di beni è necessariamente un bene maggiore rispetto ad un numero piccolo di questi.

Per esempio, sappiamo che, ciò che ha un contrario cattivo, è buono. Con questo emerge ancora la condizione dialettica che c'è in questo tipo di argomentazione ed inoltre l'importanza che ha l'elezione dei contrari per la conoscenza. Questo è un aspetto che appare anche nei "Metafisici" (IV 2, 1004a 20–1005a 5), dove il filosofo ellenico spiega la contrarietà come una specie di differenza o diversità che permette di capire perché alcune cose vengono dette in un certo ordine. Inoltre, i contrari si riducono all'ente ed alla no-ente, all'uno e la pluralità, e la maggioranza conviene che gli enti e le sostanze si compongono di contrari: ciò che è pari e ciò che è dispari, ciò che è caldo e ciò che è freddo, ciò che è finito e ciò che è infinito. Questa è la dimostrazione che la conoscenza contempla gli enti come composti o come composti di contrari. E nel caso delle virtù e dei beni succede la stessa cosa.

La condizione dialettica riunisce due aspetti: la contrarietà e la plausibilità delle premesse. Nella retorica deliberativa la condizione dialettica dei ragionamenti non si riduce alla contrarietà. In realtà, il fattore che finisce per confermarci la condizione dialettica della retorica deliberativa, è che nessuna delle premesse succede sempre, bensì solo la maggior parte delle volte.

Anche se in questo contesto facciamo attenzione unicamente alla metodologia argomentativa che raccomanda lo stagirita per questioni deliberative tali come quelle dell'etica e la politica, è inevitabile ricorrere al modo in cui applica questa metodologia della contrarietà che appartiene alla teoria dell'argomentazione.

La nozione di contrarietà nel nostro autore richiede varie sfumature. Nelle "Categorie" (13b 5) sottolinea l'importanza di comprenderle correttamente. Una delle caratteristiche dei contrari è che non è necessario che uno sia vero e l'altro falso; per esempio, la salute e la malattia sono contrarie e nessuna delle due è vera né falsa. In questo stesso testo possiamo leggere anche che il contrario della cosa buona è necessariamente la cosa brutta. Questo è molto evidente nei casi singolari come per esempio: salute/ malattia, giustizia/ ingiustizia, coraggio/ vigliaccheria. Quando questi binomio si applicano ad un caso singolare e concreto non è detto che si trovino entrambi contemporaneamente, cioè, se SOCRATE è sano non detto che sia malato; in questo contesto, può essere così nel momento in cui una delle premesse sia vera e l'altra falsa, ma non può essere, come si è detto, nel caso in cui la salute o la malattia siano vere o false per sé stesse. Con questo rimane indubbio che il contrario della cosa buona

è la cosa brutta.

Tuttavia, come segnala lo stagirita nelle “Categorie” (13b 36–14a 25), il contrario della cosa brutta è buono in alcune occasioni e brutto in altre; per esempio, il contrario della deficienza è l’eccesso che è anche un male; allo stesso modo, il termine medio, che è un bene, è contrario ad ambedue. Il contrario sorge, dunque, naturalmente in una cosa identica per ciò che concerne la specie o il genere. Per esempio, la malattia e la salute si manifestano nel corpo dall’animale, il colore nero o il colore bianco è manifesto sulla pella, la giustizia o l’ingiustizia nell’anima. Tutti i contrari o stanno nello stesso genere —la cosa bianca e la cosa nera stanno nel genere colore—, o in generi contrari —giustizia/ ingiustizia – virtù/ vizio—, o sono generi loro stessi —la cosa buona e la cosa cattiva.

In sintesi, la contrarietà non è univoca bensì analoga. Per questo motivo possiamo parlare di distinte maniere di intenderla. C’è un’opposizione che è contraddittoria e pertanto non ammette termini medi, come per esempio il fatto che qualcosa possa o non possa essere allo stesso tempo; in modo che questo tipo di contrarietà si dà nell’affermazione o nella negazione. Quando nella contrarietà si ammettono termini medi succede che si finisce a parlare di una contrarietà esclusiva dove gli estremi non sono uguali come nel caso della deficienza e l’eccesso dove entrambi sono negativi. Infine esiste la contrarietà nel suo significato più caratterizzante che si dà quando si ammettono termini medi ma gli estremi si trovano nello stesso genere, come nel caso del bianco e del nero, di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto, della virtù ed del vizio.

2. Criteri di gradualità dei generi

Il resto del capitolo offre una serie di luoghi comuni per classificare i beni maggiori e i beni minori. Qui tutti i luoghi comuni che appaiono sono deduzioni delle definizioni della cosa buona e della definizione di ‘quello che eccede’ e ‘dell’ecceduto’. Questi luoghi comuni non hanno tutti lo stesso valore: alcuni sono praticamente indubbi, altri sono più discutibili. In alcuni casi, lo stagirita sostiene che argomenti con identica forza argomentativa possono esistere in entrambi i casi. In altri casi, certi luoghi comuni ‘sembrano’ (φαίνεται) essere validi, perché contengono qualcosa di vero, ma non per questo smettono di essere dubbi.

Per argomentare ed essere convincente intorno a ciò che è buono, virtuoso e piacevole, non basta selezionare quegli enunciati e trovare il senso dei termini che si usano comunemente nel genere deliberativo. Per la sua dimensione pratica questo genere esige una dissertazione molto più ampia su quello che è conveniente e quello che è sconveniente. Si tratta di una dissertazione che inoltre deve essere accompagnata da casi pratici. Nella pratica possono esistere due beni convenienti, o uno conveniente ed un altro inconveniente. Ogni volta che questo succede, si disputa e si delibera su quale è il bene maggiore ed il più conveniente. Per questo lo stagirita ora si dedica ad analizzare i gradi di ciò che è buono e di ciò che è conveniente (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 12–21).

Ciò che è buono emerge in relazione ad ognuno. Dato che uno degli elementi utili per argomentare correttamente nel genere deliberativo è la selezione adeguata delle proposte, in maniera analoga, anche il filosofo propone una gradazione di beni (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 21–27).

Se il discorso deliberativo cerca di convincere su ciò che è conveniente o su ciò che è sconveniente, di conseguenza l’oratore deve scegliere, tra i beni, quelli che sono migliori. Solamente in questo modo è possibile sapere su che cosa deve riuscire a convincere. Non è

qui che si analizza attentamente la gradazione di beni che appare nella “Retorica”. Si tratta di una gradazione molto ampia e pratica non riducibile alla distinzione comune che troviamo nelle etiche, tra la cosa utile, la cosa buona e la cosa piacevole. Può essere che nella “Retorica” il filosofo ellenico vada molto oltre ad una mera presentazione dei distinti casi nei quali si cerca il bene assoluto da criteri molto distinti.

La gradazione di beni si fa da distinti criteri: antecedente e conseguente (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 27–33, grandezza, Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 33–35; *Rhet.* I 7, 1363b 35–38; *Rhet.* I 7, 1363b 38–1364a 3; *Rhet.* I 7, 1364a 3–5; *Rhet.* I 7, 1364a 5–7; *Rhet.* I 7, 1364a 7–9, principio e causa, Aristot. *Rhet.* I 7, 1364a 10–12; *Rhet.* I 7, 1364a 12–23, durata, Aristot. *Rhet.* I 7, 1364b 30–34, relazioni grammaticali, Aristot. *Rhet.* I 7, 1364b 34–37, preferenze, Aristot. *Rhet.* I 7, 1364b 37–1365a 2; *Rhet.* I 7, 1365a 2–4, partecipazione, Aristot. *Rhet.* I 7, 1365a 4–6; *Rhet.* I 7, 1365a 6–8; *Rhet.* I 7, 1365a 8–9, criteri formali, Aristot. *Rhet.* I 7, 1365a 10–19; *Rhet.* I 7, 1365a 19–29; *Rhet.* I 7, 1365a 29–30; *Rhet.* I 7, 1365a 30–33; *Rhet.* I 7, 1365a 33–34; *Rhet.* I 7, 1365a 34–35; *Rhet.* I 7, 1365a 35–36; *Rhet.* I 7, 1365a 36–37, criteri di verità, Aristot. *Rhet.* I 7, 1365a 37–b 5; *Rhet.* I 7, 1365b 5–8, ed utilità, Aristot. *Rhet.* I 7, 1365b 8–11; *Rhet.* I 7, 1365b 11–13; *Rhet.* I 7, 1365b 13–14; *Rhet.* I 7, 1365b 14–16; *Rhet.* I 7, 1365b 16–19, come secondo diversi criteri, Aristot. *Rhet.* I 7, 1364a 23–31; *Rhet.* I 7, 1364a 31–33; *Rhet.* I 7, 1364a 33–37; *Rhet.* I 7, 1364a 37–b 4; *Rhet.* I 7, 1364b 4–7; *Rhet.* I 7, 1364b 7–11; *Rhet.* I 7, 1364b 11–19; *Rhet.* I 7, 1364b 19–23; *Rhet.* I 7, 1364b 23–26; *Rhet.* I 7, 1364b 26–28; *Rhet.* I 7, 1364b 28–30). Per esempio, nella gradazione di antecedente e conseguente dirige il criterio secondo il quale, chi ha una buona salute, vive bene, per esempio, la salute è un bene maggiore rispetto al piacere e, nella gradazione di principio e causa, è un bene maggiore del principio: è la stessa cosa per quanto riguarda un buon consiglio, il quale è miglio dell’azione, dato che questa è il frutto di un consiglio; è così anche all’inverso, visto che dare un cattivo consiglio è molto più ingiusto di commettere un’azione sbagliata. Questi esempi evidenziano i criteri pratici, etici o politici, che devono considerarsi nel genere deliberativo (*Rhet.* I 7, 1365b 19–21).

I criteri esposti dal nostro autore nella “Retorica” (I 7, 1364a 10–31; I 7, 1365a 19–31) sono casi di argomenti contraddittori con uguale valore. Se da un punto di vista il ‘principio’ (ἀρχή) è maggiore del il ‘fine’ (τέλος), da un altro punto di vista il fine è maggiore del il principio. Nella “Retorica” (I 7, 1365a 10–19, 1365a 38–1365b 12, 1365b 16–17) si presentano luoghi comuni nei quali appare l’opposizione tra l’essere e l’apparire. Questi esempi sono testimoni del tipo di mezzo di credibilità usato dai sofisti, specialmente quello offerto in un passaggio della “Retorica” (I 7, 1365a 37–1365b 8) dove lo stagirita sottolinea una delle linee argomentative favorite dai sofisti nella sua critica alle abitudini. I sofisti usano il principio che «<sono un bene maggiore> tutte le cose che si vuole che siano piuttosto che sembrino essere: infatti, hanno maggiormente rapporto con la verità» per giustificare conclusioni che sembrano semplicemente essere verità, ma che in realtà non lo sono.

5. Topici politici (II): Le forme di governo

1. Importanza nell’oratoria deliberativa della conoscenza delle forme di governo

Questi testi hanno mostrato l’importante relazione che esiste tra la retorica deliberativa, l’etica e la politica. Diventa nuovamente evidente la dimensione pratica della retorica, quando lo stagirita spiega la necessità di conoscere tutte le forme di governo e distinguere i suoi caratteri, i suoi usi legali e quello che è conveniente per ognuna di esse. Mentre la retorica deliberativa è utile nell’etica per convincere l’individuo su quello che gli risulta più conveniente, nel caso della politica serve per convincere sulla cosa più conveniente per salvaguardare la città.

Nella “Politica” c’è un’intenzione costante nel delucidare il carattere specifico di una città, osservando gli elementi che la compongono e come deve svilupparsi. La città è un’istituzione naturale che ha origine nella naturale tendenza umana verso la socievolezza. L’attività politica si cristallizza nella costante preoccupazione dei cittadini per il buon ordine della città. Qui, come nell’etica, troviamo il vizio e la virtù. La virtù politica viene esercitata da chi si prende cura della città considerandola come l’unico spazio per vivere bene, nobile e felicemente. Lo stagirita considera che solamente nella città l’uomo può realizzare il suo potenziale di felicità, dato che la vita è azione conforme alla virtù.

Questa credenza evidenzia l’importanza della cittadinanza. Come l’identità di una città deriva dai suoi cittadini, solamente il potenziale di felicità di questi ultimi si esercita attraverso azioni all’interno della città. Senza dubbio, la cittadinanza si acquisisce in maniera distinta secondo la forma o regime politico che esiste: non è la stessa cosa essere cittadino di una democrazia che di un’oligarchia o una tirannia (Aristot. *Pol.* III 1278b 8–12).

Nel suo lavoro “La ragione contro la forza. Le direttrici del pensiero politico di Aristotele” (2005) RUS RUFINO espone le idee principali del filosofo greco sulla politica, articolando concettualmente il testo della “Politica” in relazione con l’“Etica Nicomachea” e la “Retorica” in sei principi, per i quali conia sei neologismi a partire da termini greci traslitterati allo spagnolo. Questi principi sono i seguenti: ‘*kyriopolítica*’ o scienza della felicità, ‘*aristobía*’ o ideale di buona vita o di vivere bene, ‘*nomocracia*’ o impero della legge o del diritto, ‘*escolarquía*’ o governo dei pigri, di quelli che hanno tempo, ‘*aristopoliteía*’ o migliore regime di vita politica e ‘*cosmópolis*’ o l’unità armonica e giusta della vita (Rus Rufino 2005: 13). La politica è una scienza architettonica che non può confondersi con le altre tecniche, perché sta oltre ad esse. In questo senso è possibile qualificare la politica di ‘*epitécnica*’ (Rus Rufino 2005: 43), giacché se le tecniche cercano un bene parziale, settoriale, specializzato, la politica cerca la felicità, la quale sembra consistere in un bene al quale tutti gli altri beni si orientano.

Si finisce per distinguere la politica che tratta della virtù umana e quella che tratta della costituzione politica, tanto l’ideale come le reali. L’obiettivo della politica non è unicamente lo studio delle virtù etiche, ma anche lo studio delle forme, delle costituzioni o regimi politici (πολιτεῖαι). Entrambi gli aspetti non possono essere separati senza il rischio di tergiversare l’autentico senso della “Politica” aristotelica. La virtù del cittadino si trova per forza nella relazione con la πολιτεία. Nei libri VII e VIII della “Politica” il filosofo greco esamina quale possa essere la migliore forma politica, mediante un’analisi sistematica delle costituzioni e delle forme di stato migliori. Nei libri IV e VI della “Politica” analizza e studia i regimi e le forme di governo che sono comparsi storicamente o si sono proposti teoricamente.

La pluralità di πολιτεῖαι si trasforma nella preoccupazione «principale del pensiero politico a partire dal momento in cui si riconosce il carattere deliberativo e problematico delle leggi» (Strauss 1970: 44). Lo stagirita, all’inizio di questo capitolo della “Retorica”, calca l’importanza dello studio dell’arte della politica e riassume il tema del quale si sta trattando. Il testo (Aristot. *Rhet.* I 8, 1365b 22–30) cita i componenti della costituzione: l’abitudine, le norme o leggi, la conservazione e la sovranità, cioè, l’autorità che determina una forma di governo o un’altra. Quello che bisognerebbe considerare prima di tutto per mostrare la relazione tra retorica deliberativa e politica sono le distinte forme di governo, spiegate tanto nella “Politica” quanto nella “Retorica” secondo i gradi di sovranità che può avere una città. Nella “Politica” segnala distinti sistemi di governo secondo il numero di chi esercita la sovranità nella città. Conseguentemente distingue tra monarchia, aristocrazia e democrazia e le sue forme derivate corrispondenti, cioè, tirannia, oligarchia e demagogia. Questo schema non coincide con quello che presenta la “Retorica” (I 8, 1365b 31–1366a 2), dove lo stagirita ne

enuncia quattro: democrazia, oligarchia, aristocrazia e monarchia. Proprio qui con il termine ‘monarchia’ (μοναρχία), si ingloba tanto la ‘regalità’ (βασιλεία) quanto la ‘tirannia’ (τυραννίς). L’autorità in queste forme di governo risiede in una parte o nella totalità dei cittadini. Nel testo della “Retorica” i regimi o forme di governo sono semplificati e condensati, perché per l’oratore è sufficiente solamente conoscere i tipi di governo per formulare i suoi discorsi in accordo con tutti i casi. Conviene spiegare brevemente ognuna delle forme di governo. In questo tema non c’è contraddizione alcuna con la “Politica”.

La democrazia è la forma di governo ripartito dalle magistrature attraverso il sorteggio. Detto altrimenti, il lavoro è distribuito tra tutta la popolazione e si persegue un fine unico: la felicità. L’oligarchia è quella forma di governo nella quale le magistrature vengono riconosciute per censo. In questo caso il potere è di chi è in possesso di proprietà e il suo fine è il benessere. L’aristocrazia è la forma di governo nella quale il potere sta nelle mani di chi possiede l’educazione. Il suo fine è educare e legiferare. La monarchia è la forma di governo nella quale un singolo è sovrano di tutti. La monarchia che esercita il potere con alcune regolamentazioni che demarcano i limiti del potere costituisce un regno, mentre quella che lo esercita senza limiti è una tirannia (Aristot. *Rhet.* I 8, 1365b 31–1366a 2).

La cosa essenziale in queste classificazioni è distinguere i regimi semplici o puri — monarchia ed aristocrazia —, quelli misti — miscuglio tra oligarchia e democrazia, che è la repubblica (πολιτεία) — e tre degenerati — tirannia, oligarchia e democrazia. Il fine che persegue la tirannia, come dimostra la “Retorica” (I 8, 1365b 31–1366a 2), è contrario a quello della monarchia; la prima ricerca il bene dei sudditi, la seconda ricerca attraverso qualunque mezzo il piacere, la ricchezza, e possiede una guardia personale per la propria sicurezza. Per questo è considerata come il peggiore delle forme di governo. Quello che si rimprovera al tiranno non è che sia l’unico che sceglie, bensì il fatto che agisce senza superiorità morale ed intellettuale, ma per soddisfare gli interessi propri. La finalità dell’aristocrazia è il bene comune dei cittadini che si riassume nell’educazione, non intesa come accumulazione di conoscenze, bensì come formazione del futuro cittadino, per spiegare come agire e come giudicare sé stesso, rispettando alla πόλις. Nella definizione dell’aristocrazia svolge un ruolo decisivo il termine ‘virtù’, eccellenza interna ed esterna dell’uomo che si rivela nell’operare rettamente. La finalità dell’oligarchia, approfondendo quello che dice lo stagirita in questi testi, non è il bene della comunità, bensì la ricchezza degli oligarchi. La ricchezza è il principio che caratterizza all’oligarchia.

In tutto questo percorso è significativo notare che il nostro autore per dimostrare con più chiarezza la sua propria posizione filosofica, concede la parola alle versioni politiche rivali. Alcuni esempi di questo si trovano nel dibattito tra oligarchi e democratici a proposito della natura della giustizia e dell’uguaglianza (Aristot. *Pol.* III 9–13); o la discussione circa il valore delle leggi tra i sostenitori della πολιτεία ed i sostenitori della monarchia (Aristot. *Pol.* III 15); o anche la disputa tra chi considera la vita politica come «la vita preferibile» e chi respingono questo e patrocina per una vita «che si estrania e si ritira da tale partecipazione attiva [...] che alcuni dicono essere l’unica propria del filosofo» (Aristot. *Pol.* VII 2, 1324a 27–40). Tutti questi esempi mostrano la funzione critica e dialogica del progetto aristotelico.

Per concludere bisogna segnalare l’importanza di questo trattamento plurale delle distinti πολιτείαι in contesti culturali e storici distinti, come il filosofo ellenico ce lo presenta nei testi che abbiamo appena analizzato. Questo è importante poichè il nostro autore è cosciente della pluralità delle forme di organizzazione politica — e, pertanto, della varietà delle esperienze e le possibilità dell’essere umano — ed è interessato a trovare la migliore forma di vivere in una comunità; cioè una convivenza che si strutturi in base alla migliore forma possibile di

razionalità, che, come abbiamo visto, dovrà essere una forma discorsiva di razionalità. In questo senso, l'elezione della migliore forma di governo richiede un'attività continua di riflessione critica tra i cittadini, cioè, lo sviluppo di una razionalità riflessiva che emerga nell'elezione di azioni che ci aiutino a potenziare la deliberazione dei cittadini (Mara 1995: 281).

In definitiva, il progetto aristotelico offre, al mio giudizio, possibilità molto fertili per l'educazione di una cittadinanza riflessiva e per questo potrebbe completare le deficienze che presentano molti progetti attuali.

2. Retorica e comunità

Il nostro autore stabilisce già al principio della sua "Politica" che l'uomo è il più sociale di tutti gli animali perché possiede λόγος, considerando questo come la capacità di deliberare circa ciò che è buon e ciò che è cattivo, ciò che è utile e ciò che è inutile, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, per realizzare buone scelte. Senza il λόγος sarebbe impossibile che si sviluppasse la conoscenza umana.

Lo stagirita definisce la πόλις come κοινωνία. In questa forma di intendere la comunità, basata sulla ὁμόνοια, prevale la diversità tra i cittadini sulla mera coincidenza di opinioni. Così, per esempio, di fronte alla risposta platonica al problema politico dell'insurrezione (στάσις) che si risolve con l'eliminazione delle differenze tra i cittadini e con la sua unificazione, il filosofo ellenico considera che le differenze sono la base sulla quale si stanziano le nostre deliberazioni ed elezioni (Kalimtzis 2000: 25–27; 51–101). È compito dei cittadini giudicare quali differenze potenziare e quali respingere perché dannose. Mettendo in pratica la deliberazione, i cittadini tentano di cercare un comune accordo tra loro, che sia espressione del loro pensiero e della loro opinione, comunicandolo gli uni agli altri, per potere sviluppare la loro vita in comune. In questo modo, le differenze potenziano il dialogo, il progresso sociale e la critica nella cornice della πόλις (Salkever 1991: 166–167). Saranno gli stoici che continueranno dove lo stagirita si era fermato, enfatizzando la comunità che si estende, oltre i suoi limiti familiari e politici, a tutta l'umanità in virtù di una ragione condivisa (Sherman 2005: 168–170), come raccoglie la massima di DIOGENES IL CINICO (Diog. Lært. VI 63), secondo la quale ognuno di noi è un cittadino del mondo (κοσμοπολίτης).

Il discorso circa ciò che è buono e ciò che è cattivo, ciò che è utile e ciò che è inutile, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto costituisce, come ho avuto opportunità di mostrare durante questo capitolo, l'oggetto della "Retorica". La retorica permette che gli esseri umani possano ragionare sulle loro azioni, coordinandole mutuamente e cercando fini comuni. In questo senso è possibile affermare, da una prospettiva aristotelica, che la retorica è essenziale all'esercizio della cittadinanza. «Lo spirito della cittadinanza si esercita e si sviluppa nella deliberazione retorica circa la cosa buona, la cosa utile e la cosa giusta» (Ramírez 2003c: 235). Un posto non meno inferiore in questo compito viene occupato dalla topica, considerata come «l'arsenale dal quale l'individuo di una comunità di qualunque indole, ottiene gli strumenti che gli permettono di ragionare dentro detta comunità in un regime di fiducia, di quella fiducia che è una combinazione di riconoscimento e rassicurazione» (Ramírez 2003c: 236–237).

La retorica possiede una chiara dimensione politica, sociale, cittadina: l'arte retorica deve essere utile al cittadino. Si capisce così la gran importanza della retorica, soprattutto in una società preoccupata a difendere la πόλις, compito di tutti i cittadini. Si intende dunque la retorica come una facoltà generale e indispensabile dell'uomo per la convivenza politica.

Da queste coordinate, la funzione dell'oratore non è speculare sul regime ideale. Il suo compito è occuparsi dei governi e l'applicazione politica e legislativa di ognuno, come suole intendersi, e soprattutto come applicarla. Cioè, quello che l'oratore prende in considerazione è come si pratica ogni regime e non come dovrebbe praticarsi. Qui appare un'altra volta la dimensione pratica della retorica. Orbene, c'è una corrispondenza reciproca tra il carattere degli uomini ed il regime che corrisponde loro. In realtà, ambedue si risolvono mutuamente. L'uomo manifesta il suo carattere ($\eta\theta o\varsigma$) nelle sue elezioni morali e nella sua tendenza ad un fine specifico (Aristot. *Rhet.* I 8, 1366a 8–16). Il regime funziona ugualmente. L'oratore deve considerare il carattere della sua udienza per sapere come infondere fiducia in lei, ma questo significa che deve conoscere tanto il carattere del cittadino quanto quello del governo (Aristot. *Rhet.* I 8, 1366a 17–22). Questa conoscenza proporziona all'oratore un campo argomentativo molto più ampio. Questo vuole dire che può ampliare la quantità di argomenti, non solamente quelli deliberativi ma anche quelli epidittici e quelli giudiziali. In questo modo, la retorica, dalla centralità del carattere ($\eta\theta o\varsigma$), proporziona alla ragione pratica, contro gli intellettualismi etici e gli utopismi politici contemporanei, la possibilità di aprirsi al contesto concreto della sua attuazione. Una tale “riabilitazione del $\eta\theta o\varsigma$ ” è stata difesa attualmente da numerosi autori (Bien 1968–1969, 1973, 1995, Ritter 1969a, 1969b, 1969c, Spæmann 1991). Senza sottovalutare i preziosi apporti di questi studiosi, dobbiamo dire che questa “riabilitazione del $\eta\theta o\varsigma$ ” che suppone la considerazione dei diversi generi di vita «non è, in alcun modo, una celebrazione e consacrazione dell'*êthos* vigente nella *pólis*, cioè, di una vita affezionata alla prassi politica, ma aspira al contrario alla realizzazione di una forma di vita» (Volpi 2005: 293).

In questo senso, è inseparabile la relazione tra le istituzioni politiche e l'educazione e lo sviluppo della virtù civica e del carattere dei cittadini. Questo aspetto è stato ripreso da alcuni interpreti, i quali riconoscono che «l'educazione civica deve orientarsi verso la formazione del carattere delle persone, le quali, in quanto cittadini, riconosceranno e sentiranno la loro ‘appartenenza a’ e ‘identificazione con’ gruppi o comunità sempre aperti e mai esclusori» (Lisón 2003: 179). Il filosofo ellenico, tanto nell’“Etica Nicomachea” quanto nella “Politica”, presenta una comprensione teleologica dell'azione umana che discute la separazione di queste due prospettive. Dal punto di vista aristotelico l'uomo buono ed il buon cittadino camminano insieme. Le caratteristiche che definiscono gli uomini virtuosi ed i buoni cittadini non possono separarsi le une dalle altre. Il nostro autore si domanda se «ci sarà uno nel quale la virtù el bravo cittadino ($\text{πολίτου [...] σπουδαίου}$) sia la stessa che la virtù dell'uomo bravo (ἀνδρὸς σπουδαίου)» (Aristot. *Pol.* III 4, 1277a 13–14). In questo testo la figura dello $\sigma\text{πουδαῖος}$ riscuote speciale rilevanza. Già precedentemente ho fatto riferimento alla sinonimia che si stabilisce tra $\epsilon\pi\iota\epsilon\iota\kappa\acute{\epsilon}\varsigma$, $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ e $\sigma\text{πουδαῖος}$. Quello che vorrei segnalare qui, è che l'educazione dello $\sigma\text{πουδαῖος}$ non implica solamente l'apprendistato di un insieme di $\tau\acute{\epsilon}\chi\text{ναι}$, ma anche lo sviluppo delle virtù dal carattere e il potenziamento della capacità di scegliere bene (Mara 1998: 323).

Tutte questi riflessioni vogliono sottolineare che è fondamentale che la politica prenda sul serio la retorica affinché i cittadini istruiti possano giudicare abilmente ciò che riguarda la città se deliberano insieme. È questo, e non altro, il senso caratteristico della riflessione topica sviluppata in questi capitoli della “Retorica”.

Conclusioni

εἶρηκα, ἀκηκόαται, ἔχετε, κρίνατε

Aristot. *Rhet.* III 19, 1420a 8

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time*

T.S. Eliot, *Little Gidding*

L'obiettivo principale di questo lavoro è stato mostrare le possibilità che offre la teoria aristotelica della deliberazione nella costruzione di una teoria fondamentale dell'azione e, allo stesso tempo, difendere una lettura adeguata della retorica aristotelica che ci permetta di comprendere la razionalità pratica come un processo d'interpretazione delle azioni umane.

Lungo il mio lavoro si è consolidata, a poco a poco, attraverso la ricostruzione del pensiero dello stagirita, la mia ipotesi iniziale, in altre parole, si sono mostrati il carattere ermeneutico e quello deliberativo della filosofia aristotelica, e allo stesso tempo sono venuti a galla gli aspetti più rilevanti, a livello filosofico, della retorica aristotelica, in rapporto con l'etica. Questo mi permette di rilevare, in conclusione, la dimensione ermeneutica e retorica della deliberazione, così come di prendere le difese di una retorica filosofico-morale, il cui proposito è principalmente l'arte di ragionare e parlare per arrivare a decisioni giuste.

Per arrivare a queste conclusioni, ho trovato diverse difficoltà teoriche lungo il mio cammino, che sono state superate man mano che avanzava la ricerca. Esporrò, qui di seguito, le conclusioni generali, che ho raggruppato in base ai due punti di arrivo presentati all'inizio del lavoro, limitandomi soprattutto a segnalare gli apporti di carattere euristico, quindi, i principali aspetti applicativi e esplicativi che possono essere derivati dai ragionamenti sviluppati nelle pagine precedenti e che permetteranno di comprendere i processi che mi hanno condotto fino a qui.

1. Orizzonte ermeneutico e retorico della deliberazione

È il momento di trarre le conclusioni che chiariscano alcuni concetti e spiegazioni del mio lavoro. Nelle pagine che seguono sottolineerò i contributi e gli apporti del mio studio alla ricerca attuale sulla filosofia pratica aristotelica.

- 1) Uno degli aspetti sviluppati in questa ricerca sulla teoria aristotelica della deliberazione,

che mi sembra interessante recuperare per una migliore comprensione della teoria della deliberazione, presente sia in “Etica Nicomachea” (III 3, 1112a 18–1113a 13) che in “Retorica” (I 4–8, 1359b 19–1366a 22) e che costituisce un riassunto dei risultati raggiunti lungo questo studio, è la dimensione ermeneutica della deliberazione.

Nella prima parte di questo studio ho analizzato il ruolo della deliberazione morale in rapporto con alcune forme aristoteliche di razionalità pratica: etica, politica, dialettica. Una delle questioni da non dimenticare se si studia la teoria aristotelica della deliberazione è il fatto che, per ARISTOTELE, ciò che è razionale è anche ragionevole. Questo discorso suppone l’invenzione o l’elezione di parole giuste e di argomenti adatti. Giusti o adatti e non veri o falsi. La ragione propriamente detta è ragion pratica. Una conseguenza di tutto ciò è che, per chiarire il senso della teoria aristotelica della deliberazione, è stato fondamentale studiarla in rapporto alle distinte forme aristoteliche di razionalità pratica —dialettica, topica, retorica, etica, politica—e questo ne evidenzia il carattere prevalentemente ermeneutico.

2) Questa dimensione ermeneutica ci inoltra nello studio della deliberazione da una prospettiva etica. Nella deliberazione aristotelica l’interazione tra le leggi universali e le percezioni individuali è fondamentale. Quando l’uomo prudente delibera (φρόνιμος) sviluppa, oltre alle sue capacità intellettuali, altre abilità quali l’immaginazione, l’empatia, la percezione o la flessibilità. La deliberazione ha uno stretto legame con l’interpretazione dei casi concreti e inoltre può essere svolta da una persona o da un gruppo di persone differenti che devono essere eletti. Posto che la deliberazione non può iniziare da una *tabula rasa*, l’unica forma possibile è situarla in un processo di riflessione critica nella quale i principi e le applicazioni contestuali possano interrogarsi vicendevolmente, visto che l’interpretazione si fa nel momento dell’applicazione. In questo modo, la deliberazione mostra il suo vincolo con l’etica.

Inoltre, il processo della deliberazione spinge l’individuo ad avere una prospettiva più ampia ed è una forma indispensabile di educazione civica (παιδεία). Nel campo teorico o fatico rientra solo il calcolo logico. Si tratta di cercare ciò che è vero. Nel campo di ciò che è fattibile o pratico, che non si orienta verso il vero ma verso ciò che è buono e conveniente, non esiste nessuna conclusione oggettiva, deducibile dalla naturalità dei fenomeni. In questo campo, gli uomini devono deliberare prima di scegliere e prima di agire. Secondo il filosofo ellenico, nella politica l’etica raggiungerebbe la sua applicazione fondamentale (Aristot. *EN* I 2, 1094b 4–9). Per tanto, l’etica è in certa misura una disciplina politica che ha bisogno di un discorso e di un metodo a parte (Aristot. *EN* I 3, 1094b 12–27).

3) Una certa prospettiva etica si trova anche nella retorica. L’etica consiste nell’arte di argomentare e deliberare. La retorica è φρόνησις, ‘prudenza’ nel vero senso della parola. Retorica ed etica sono quindi due facce inseparabili dell’azione umana. La retorica e l’etica aristoteliche costituiscono due aspetti fondamentali della φρόνησις. Contrariamente a quegli autori che sostengono che la retorica sia assimilabile alla sofistica, ho dimostrato come lo stagirita costruisce la sua retorica in maniera speculare alla sofistica che ha come intenzione produrre nell’ascoltatore il sentimento di verità per raggiungere il consenso su ciò che conviene, perchè «l’anima di chi ascolta deduce in maniera erronea che l’oratore parla di verità» (Aristot. *Rhet.* III 7, 1408a 20) in maniera tale che «l’ascoltatore prova le stesse passioni di colui che parla con patetismo, anche se non dice facezie» (Aristot. *Rhet.* III 7, 1408a 22). Di conseguenza, la retorica aristotelica manterrebbe, quindi, la sua relazione con la filosofia, visto che la retorica sarebbe diretta a generare il ‘consenso’ nei confronti di una verità.

4) Da qui si deduce che l’“Etica Nicomachea” mostra in concreto come funziona un ragionamento retorico, un ragionamento su quello che può essere in una maniera o in un’altra, mentre la “Retorica”, che si occupa di analizzare la struttura del discorso pratico, utilizza esempi presi dall’etica. La retorica è la forma discorsiva dell’etica e l’etica è la materia prima del discorso retorico. L’etica, intesa alla maniera aristotelica, costituirebbe una teoria generale dell’azione e non una mera dottrina della norma morale.

5) Di conseguenza, questa dimensione sia ermeneutica che retorica ci libera di presunte oggettività studiando la teoria aristotelica della deliberazione e ci permette di capire perchè la deliberazione non è un sillogismo. Di fronte a quella che tutti conoscono come la teoria del sillogismo pratico, che riduce la comprensione dell’azione alle premesse o alla conclusione di un sillogismo, difesa da posizioni analitiche, sostengo che la teoria aristotelica della deliberazione, interpretata alla luce della “Retorica”, ci offre una maniera più generosa di razionalità. Come già detto, la retorica è lo strumento della deliberazione per quanto riguarda ciò che è buono e ciò che è conveniente. La differenza essenziale tra l’*organon* logico e quello retorico è che la logica subisce un *autismo* totale, visto che riduce i concetti a semplici parole e prende tutto nel senso letterale, convertendo il discorso in un calcolo. La logica si occupa delle parole —*præsertim* delle parole scritte— come significanti. La logica, fanatica della presenza, considera solo ciò che di fatto e letteralmente si dice, facendosi *parassita* della grammatica e dell’astrazione. Al contrario, l’oggetto della retorica è l’operare umano. Per la retorica non è significativo solo ciò che si dice, ma anche chi lo dice e con che intenzioni. Quando, come, dove e perchè si dice qualcosa, tutto ciò influisce, secondo la retorica, sul significato del discorso. Così, la retorica c’insegna non solo a parlare ma anche e soprattutto ad ascoltare e comprendere, riguarda la parola come attività del parlare e del dire, fedele al senso originale del λόγος, che esprime il pensiero e l’esperienza umane interpretati alla luce dell’esempio e della situazione concreta.

6) Ammesso il concetto di retorica come un tipo di argomentazione non in linea con i canoni della logica e ammessa la tesi aristotelica riguardo ai discorsi retorici ed etici che sono accomunati dallo stesso oggetto —quello su cui c’è da deliberare— la retorica diventa paradigma di un ragionamento non dogmatico né costrittivo, nel quale gli atteggiamenti e le opzioni morali sono frutto di scelte, accordi, opinioni o giudizi di valore modificabili e flessibili.

7) Non bisogna dimenticare che la retorica ebbe la sua origine in tempi antichi quando il regime di libertà sostituì il dispotismo delle primitive monarchie. All’ombra di questa libertà, s’iniziò a discutere, tra le altre cose, della creazione delle leggi per il regime dei popoli: la scienza fu esposta e diffusa mediante la parola, e in tutti gli eventi politici e sociali l’oratoria ottenne il ruolo di primadonna. Le repubbliche libere e indipendenti che si costituirono in Grecia, al soccombere del regime democratico, aprirono ampi orizzonti all’eloquenza grazie all’intervento dei cittadini con voce in capitolo e diritto di voto nelle assemblee dove si prendevano decisioni di ordine pubblico. Di conseguenza, gli apporti dello stagirita hanno un senso inseriti in un contesto sociale e culturale greco.

La retorica possiede, per l’autore ellenico, una chiara dimensione civica: l’arte della retorica deve essere utile, in primo luogo, per il cittadino (πολίτης), essendo quindi la retorica, come qualsiasi facoltà umana generale, indispensabile per la convivenza politica, che deve sottomettersi allo studio e all’esercizio. La retorica dovrebbe essere la facoltà di difendere e provare le nostre opinioni. Da qui, il saper costruire un buon discorso —conoscere gli argomenti, i mezzi di credibilità, lo stile e la

composizione— non è una questione irrilevante, ma di capitale importanza per la vita civile.

Per tanto, non possiamo tacere l'importanza che il nostro autore attribuisce alla retorica come strumento al servizio della comunità dei cittadini. Da una parte il genere giuridico —nato nei tribunali dove l'accusa e la difesa, appoggiandosi sulla legge, scritta o no, costituiscono un doppio esercizio indispensabile— permette ad un giudice di deliberare sulle circostanze particolari nelle quali bisogna scegliere non solo ciò che è buono, ma anche ciò che è giusto secondo le applicazioni delle leggi, le quali non esprimono altro che regole generali. Dall'altra parte, il genere deliberativo —nato nei consigli e nelle assemblee, che spesso riunivano un gran numero di cittadini— contribuisce alla preparazione e all'approvazione delle leggi e alle decisioni da parte dei cittadini, che deliberano chiedendosi ciò che è più conveniente per la loro città, in questa o quest'altra circostanza.

8) Nel libro III della "Politica" (III 1, 1275a 22–23) lo stagirita precisa ciò che significa essere un cittadino, giacché solo in quanto tale l'essere umano è un essere che realizza in pieno il suo τέλος. Cittadino è colui che partecipa alla deliberazione. I due campi propri del cittadino sono deliberare e giudicare (βουλευέσθαι καὶ κρίνειν, Aristot. *Pol.* III 11, 1281b 4–31), però devono farlo insieme ai migliori (Aristot. *Pol.* III 11, 1281b 35), visto che il cittadino comune viene limitato alla partecipazione delle decisioni dell'assemblea e nei tribunali, e anche in questi organi viene limitato in tal modo da non competere realmente con i cittadini più illustri (Aristot. *Pol.* IV 14, 1298b 24).

Questo ci porta a riconoscere che la deliberazione è utile anche nella formazione del cittadino. L'oratore non può relegare ad un secondo piano la sua preoccupazione per l'educazione del cittadino. In primo luogo, l'oratore dovrebbe parlare in maniera da dimostrare il suo buon senso ai suoi ascoltatori (ἡθος). In secondo luogo, dovrebbe parlare in maniera da eccitare o placare le passioni della sua platea per ingraziarsene l'approvazione riguardo alla causa che difende (πάθος). In terzo luogo, dovrebbe parlare in maniera tale da far sembrare alla platea che la propria causa sia stata dimostrata logicamente e riuscisse a far questo grazie ad argomentazioni basate su premesse che l'ascoltatore ha osservato e che sono in accordo con ciò a cui egli crede (λόγος).

9) Questa interpretazione della retorica è confermata dal ruolo rilevante che lo stagirita attribuisce al λόγος nella "Politica" (I 2, 1253a 7–18). Il λόγος ha un ruolo sociale di prim'ordine. La sua essenziale inerenza all'essere dell'uomo manifesta la natura sociale dello stesso. Per tanto, il compito sociale del λόγος è ineludibile: senza λόγος non esiste società umana, che è resa possibile solo dal λόγος. Da qui deriva il fatto che la vita in comunità abbia per l'uomo un'importanza trascendentale. Secondo il testo de "Politica" (I 2, 1253a 7–18) l'essere umano si trova sottomesso alla mediazione del λόγος. Né l'animale possiede λόγος, né la divinità ne ha bisogno. Ciò che nell'animale è una carenza per la divinità è superfluo, poiché è autosufficiente e non ha bisogno di ragionare per arrivare a delle conclusioni (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 27–29). Di conseguenza, il compito essenziale del λόγος è la comunicazione e la deliberazione umana è ciò suppone, secondo lo stagirita, un vantaggio rispetto all'animale e una compensazione rispetto alla divinità.

10) Un altro contributo che si deduce da questa tesi, più in concreto lo studio del capitolo finale degli 'Analitici Secondi' (II 19), è la confluenza tra la ἐπαγωγή e il νοῦς. Di fronte alla generalizzata traduzione del termine νοῦς come 'intuizione', che ha portato la maggior parte degli interpreti a mettere in contrasto, sbagliando, ἐπαγωγή e νοῦς, sostengo che non esista necessariamente una contraddizione, nel testo aristotelico, tra i due termini, ma che lo stagirita

stabilisce una relazione intrinseca tra loro. Tra la ἐπαγωγή e il νοῦς esiste un continuum che ci porta alla conoscenza dei principi. Contro l'opinione espressa da GAUTHIER e JOLIF, tra altri esegeti, che credono che il processo induttivo prepara la strada all'intuizione dell'universale, considero che la relazione tra ἐπαγωγή e νοῦς è l'espressione della dinamicità del ripetersi delle esperienze sulla quale si fonda l'intellezione. A partire dalla comprensione della relazione tra ἐπαγωγή e νοῦς, quella che finora ho difeso, è possibile capire la rilevanza che acquisisce la teoria della deliberazione nel pensiero aristotelico.

11) Lo studio della razionalità pratica ci richiama, nella concezione aristotelica, non solo all'etica, ma anche alla politica, alla poetica, alla dialettica, alla retorica, visto che tutte queste fanno capo all'azione umana. La retorica deliberativa ha come oggetto l'azione umana. È nella deliberazione umana che la retorica ottiene il suo oggetto. Il recupero di una deliberazione autentica si filtra attraverso il recupero della retorica. Quindi la retorica è un'ermeneutica del λόγος e dell'uomo.

12) Da questa prospettiva, c'è da segnalare lo studio della teoria della deliberazione dalla "Retorica" e i suoi contributi all' "Etica Nicomachea" e alla "Politica" per configurare la filosofia pratica. In relazione all'abbandono, che ha preso piede nel medioevo, della *deliberatio* a favore del *consilium*, il quale costituisce solo una delle facce della βούλευσις aristotelica, sviluppata sotto forma di teologia medievale del *consilium*, sostengo che tanto la *deliberatio* —che tipo di attività si realizza— come il *consilium* —come si effettua il consiglio— sono necessari per chiarire il senso del termine βούλευσις. È stato sufficientemente dimostrato in questo senso che la ripresa della retorica durante l'umanesimo contribuì al recupero degli aspetti centrali della teoria aristotelica della deliberazione.

13) Tutti questi aspetti implicano l'urgenza di sviluppare una retorica filosofico–morale, basata sulla stessa filosofia e difesa da essa, che apra la strada a una razionalità superiore nella quale esista una reale possibilità di comunicazione per discernere riguardo a quelle questioni per cui non esiste la conoscenza scientifica. I problemi posti dalla retorica aristotelica sono stati trattati lungo il tempo in porzioni disperse di conoscenza dando luogo a teorie sulla comunicazione, sul significato e sullo stile, tra le altre, e generando nuove discipline e nuovi sistemi concettuali che a malapena rendono ciò che è stato creato dallo stagirita, il quale per mezzo della retorica concepiva tutti questi saperi in connessione vicendevole tra di loro. Probabilmente il suo valore imperituro risiede nell'aver saputo intuire problemi e creare strumenti di comprensione e ricerca che trascendono l'epoca nella quale questa teoria è stata formulata. In questo differiscono i capolavori dalle opere volgari: il loro significato trascende il loro proprio creatore e l'epoca in cui sono nate.

2. Contributi della retorica filosofico–morale

Un'altra delle questioni esposte in questa ricerca è stata elaborare una retorica filosofico–morale, che parte da una rinnovata comprensione del pensiero aristotelico. Di seguito riassumerò i principali contributi di questa retorica filosofico–morale, indicando alcuni elementi che aggiunge, e senza i quali, a mio giudizio, non sarebbe possibile comprendere l'agire umano. Una retorica filosofica, articolata in base a dimensioni ermeneutiche ed etiche, ci permette di comprenderla e questo influisce su ogni conoscenza umana di qualsiasi tipo essa sia.

14) Una retorica filosofico–morale non si occupa solo dell’arte di parlare bene e di ascoltare in modo dovuto, ma propizia anche la conoscenza pratica che la deliberazione suppone sulle nostre azioni e in più costituisce un antidoto importante contro la mentalità teocratica della civiltà moderna.

15) In questa retorica filosofico–morale, oltre al contributo aristotelico, sul quale ho concentrato la mia ricerca, troveremmo anche, strettamente legata a questa, la concezione della retorica come *ars bene dicendi* o come arte di educare l’essere umano alla virtù mediante il dominio del linguaggio, nozione resa popolare dalla tradizione romana, il cui ideale si esprime nella formula catoniana: *uir bonus dicendi peritus* (fr. 14 Jordan), ripresa tra gli altri da QUINTILIANO (12,1,1), che sarà fondamentale per la pedagogia dell’umanesimo dei secoli posteriori.

16) Come ho spiegato, ogni attività pratica di qualsiasi tipo essa sia, parte da un minimo comune denominatore retorico (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 6–11). Di conseguenza, ogni azione umana esige un’attività razionale che consiste nel capire la situazione, descrivere in maniera consona il problema ed il compito da svolgere, deliberare riguardo al da farsi e proporre la maniera adeguata di realizzarlo. Quest’arte comune di valutare, giudicare e deliberare tramite il pensiero e la parola, di cercare il concetto adeguato e l’espressione corretta in ogni situazione, è ciò che la disciplina retorica si propone di investigare. Per tanto, un aspetto che vorrei evidenziare qui è che la retorica è una disciplina umanista fondamentale riguardo l’azione umana che colpisce tutte le altre attività umane.

17) Lo studio del ruolo della deliberazione morale connessa alla retorica mi ha portato ad analizzare nel dettaglio la “Retorica” aristotelica e a constatare, in quest’opera, la stretta relazione che lo stagirita stabilisce tra la retorica, l’arte di parlare in pubblico, e la dialettica, che viene considerata come l’arte della discussione logica (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 1–12). La retorica non resta sola, ma viene unita o messa in relazione, in modo differente, alla dialettica, alla poetica, all’etica, alla politica. Queste ultime due si avvicinano tra loro e la retorica si avvicina ad entrambe. La retorica attiene alla scelta in un mondo contingente e questa scelta è un atto che riguarda il presente, il futuro ed il passato. Tutto questo ha delle conseguenze etiche e sociali e risalta l’utilità di una retorica filosofico–morale.

18) Contrapposto al mimetismo dei trattati di retorica che continuano a ripetere in maniera non riflessiva ciò che gli antichi compilarono, un altro aspetto che volevo sottolineare è il recupero della retorica e del suo preziosissimo apparato concettuale topico, mostrando la sua importanza per la formazione dell’uomo moderno. Nella topica si trovano i fondamenti ermeneutici della retorica. In questo senso, come ho già indicato, è fondamentale sviluppare l’uso delle topica adattandolo alla comprensione dei problemi del linguaggio nella società moderna.

19) Un altro apporto che risulta dal mio studio sul problema della deliberazione nella filosofia aristotelica è la reinterpretazione dei generi retorici —epidittico, giuridico, deliberativo— dando loro probabilmente un senso ed un’ampiezza che la retorica antica non vide. Si tratta di approfondire la visione aristotelica della retorica più in là di quello che il suo autore riusciva a vedere.

20) A parte questo, ho mostrato l’importanza di studiare le parti tradizionali della retorica integrate nella loro totalità, conosciute già per lo meno dalla “Retorica a Erennio”: *inuentio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *pronunciatio*. Se si prendono in considerazione come parti separate ed

indipendenti, il discorso perde la sua forza ed il suo effetto. L'ordine del discorso (*dispositio*) e il suo sviluppo pratico (*elocutio*) esigono inventiva, creatività e ingegno (*inuentio*). Questi elementi retorici non sono mere regole ma risultano essere suggerimenti riguardo a ciò che è indispensabile tenere presente per analizzare, capire e preparare situazioni per parlare. Una preparazione eccessiva danneggia, d'altro canto, la qualità del discorso, che molto spesso è meglio se sviluppata in maniera spontanea basata su una lunga esperienza. *Ex abundantia enim cordis os loquitur* (Mt 12,34).

21) Delle cinque parti della “tecnica retorica” —*inuentio, dispositio, elocutio, memoria, actio*— quella che spicca è l'*inuentio*, la capacità creatrice, diretta a scoprire il materiale pertinente a favore della causa che si vuole difendere, visto che è in primis il contenuto e non la forma ciò che deve dare credibilità al discorso etico. Da qui deriva che il contenuto del discorso né si deduce né si induce da nessuna realtà empirica, si inventa per comparazione tra i valori conflittivi esistenti, in cerca di un altro valore che li unisca e li trascenda e questo accentua il carattere euristico della retorica.

22) Un altro aspetto che vorrei menzionare, data la sua importanza nella mia ricerca della “Retorica” aristotelica, è l'articolazione dinamica dei mezzi di credibilità (*πίσταις*). Contrariamente a coloro che li interpretano come “prove di persuasione”, è inevitabile studiare i tre topic retorici aristotelici —*ἦθος, πάθος* e *λόγος*—dando loro un senso più profondo e più utile. L'*ἦθος*, il *πάθος* e il *λόγος* costituiscono elementi euristici che danno vita alla tensione e alla comprensione dei fatti in tutta la loro complessità. In accordo con la visione aristotelica, questi termini non possono essere utilizzati ognuno per sé escludendo gli altri. L'effettività retorica si determina tramite l'attenzione coordinata a questi tre elementi inseparabili che costituiscono i mezzi di credibilità retorica.

23) Da qui, ho mostrato come dall'apertura verso l'esperienza che viene data da una retorica filosofico–morale è possibile dare un nuovo senso ai tre mezzi di credibilità che lo stagirita espone. L'uomo dev'essere in grado di ragionare logicamente (*λόγος*), di capire il carattere umano (*ἦθος*) e la virtù nelle sue forme diverse e di capire le passioni (*πάθος*). Ciò significa: nominarle e descriverle, conoscere la causa che le provoca e la maniera in cui sono provocate. Questo dimostra che la retorica è una branca (*παραφυές*) della dialettica e dell'etica.

24) Tutto questo mi ha portato ad approfondire il trattamento retorico della teoria aristotelica del *ἦθος*, per arrivare ad una migliore comprensione dell'etica aristotelica. Nella “Retorica”, senza perdere di vista il modello che presenta l'“Etica Nicomachea”, si trova un uso de *ἦθος* che non si limita alle disposizioni morali ed intellettuali che costituiscono le virtù ed i vizi; detto in maniera migliore, il trattamento riservato alla nozione di *ἦθος* nella “Retorica” è aperto all'influsso che le circostanze operano nell'essere umano. Così si configura, in rapporto con gli altri mezzi di credibilità (*πίσταις*), come uno dei momenti costitutivi della deliberazione e della scelta.

25) Come spiegato, posto che l'uomo non è solo un essere che ragiona ma anche un essere passionale, si rendono necessari anche dei mezzi di credibilità. Il libro II della “Retorica” presenta un'analisi delle caratteristiche mentali e atteggiamenti morali degli uomini in diversi momenti della vita e in diverse circostanze, con lo scopo di guidare l'oratore nello sforzo di adattare i suoi argomenti alla sua platea nella vita quotidiana. Nella “Retorica” aristotelica è l'ascoltatore che determina lo scopo del discorso e il tema dello stesso. La parola dell'oratore porta l'ascoltatore a vedere la realtà e a vedere sé stesso in una maniera inedita e a volte lo

aiuta a scoprire zone della sua vita di cui prima non sospettava l'esistenza. Si tratta di fare vedere come realmente sono le cose, però tenendo presenti le componenti volitivo-affettive che intervengono nel processo.

Di conseguenza, un aspetto che ne deriva e che è stato detto in precedenza è che il linguaggio della retorica è un linguaggio pratico e di relazione, visto che il suo proposito è [com]muovere l'ascoltatore, avvalendosi delle sue predisposizioni affettive. La retorica è il linguaggio delle passioni perché va a toccare gli affetti dell'ascoltatore, e inoltre, perché in generale l'oratore agisce così spinto, anche lui, da qualche passione. In questo senso, le "abitudini del cuore" non sono dirette da norme restrittive, ma sono guidate da quegli orientamenti comuni dell'azione che ci permettono di organizzare la vita in comunità. La retorica, così, introduce un elemento affettivo che si combina con l'elemento intellettuale. È precisamente questa unione degli elementi che la caratterizza. La retorica aristotelica cerca i mezzi più adatti per condurci al buon giudizio, ad una buona scelta sulle questioni su cui si può opinare: deve condurre all'azione virtuosa, deve trovare la felicità nella stessa azione e, in più, deve indurre alla contemplazione, in qualche modo. Per tanto, la retorica fa riferimento ai differenti aspetti essenziali degli uomini: intelligenza, volontà, affettività.

26) Capire che il *λόγος* non è nemico della *πίστις*, e che non avrebbe senso senza di essa, conferma come la retorica filosofico-morale abbia le sue radici nell'esperienza. La retorica è la facoltà di scoprire tutto ciò che c'è di credibile (*πιθανόν*) in un determinato tema. Le altre arti e scienze si differenziano per l'oggetto; ciò che è credibile non è delimitato. La retorica è *τέχνη*, un sapere che deve essere acquisito tramite l'insegnamento, la pratica e l'esperienza. La *τέχνη* è una virtù dianoetica; abitudine produttiva accompagnata da un ragionamento veritiero, il cui oggetto non può essere cambiato. È un sapere e un potere diretto a produrre e configurare qualcosa. Può essere visto come *ἔξις* e come *δύναμις*. Nel primo caso si tratta di una disposizione attiva, un'abitudine. Nel secondo caso è una potenza o capacità di agire su un altro essere, un'autentica forza che non arriva ad essere ancora un atto pieno, ma che può definirsi, a mio giudizio, come un atto energetico.

27) Per lo stagirita, la retorica ha come oggetto l'indagine sui mezzi di credibilità (*πίστεις*) che bisogna applicare in ogni caso singolo e cercare gli argomenti credibili per una buona deliberazione, per una buona scelta, su questioni su cui si può opinare. La retorica si riferisce ad ogni tema che tocca la vita umana. L'arte dell'oratore consiste nel condurre l'ascoltatore, per mezzo della parola, ad un'opinione favorevole rispetto alla sua personalità morale e nel comunicargli sentimenti e passioni che dirigono a giudicare in maniera positiva la nostra causa: *docere, delectare, mouere*.

A mio giudizio, tutto questo significa che, dal punto di vista di una retorica filosofico-morale, è possibile una comprensione più ricca del *λόγος* che superi le carenze di alcune etiche moderne e contemporanee. In questo senso, il *λόγος* non è qualcosa di chiuso e puramente fatico, ma implica un processo aperto, di esperienze, critico, che richiede tempo ed esperienza (Aristot. *EN* VI 7, 1141b 15). Questo inquadramento fornisce una specificità ermeneutica e di esperienza alla retorica.

28) Il dinamismo che la *φαντασία βουλευτική* introduce nell'ambito dell'azione è un altro elemento che giustifica il carattere di esperienza del *λόγος* retorico. La *φαντασία* non ha una funzione meramente conoscitiva, ma anche e fondamentalmente è qualcosa

di vitale e temporaneo: rende possibile l'apprendimento, comprendere e deliberare in situazioni concrete della vita. In questo modo, la φαντασία βουλευτική dimostra di essere in strettissima relazione con la retorica. Il λόγος della φαντασία βουλευτική rende possibile la κρίσις, il giudizio etico.

29) Dall'altra parte, la ricerca che ho sviluppato riguardo al problema dei futuri contingenti (Aristot. *Int.* 9) ha dimostrato, in maniera sufficiente la rilevanza della dimensione temporanea nella deliberazione umana. Se il futuro fosse scritto, sarebbe impossibile deliberare. Il tempo della deliberazione è il καιρός o 'momento opportuno' per agire con giudizio. In più, i suoi vincoli con la φρόνησις e la forte dimensione educativa che caratterizza questo termine, risaltano la sua centralità per raggiungere una retorica filosofica con valore etico.

30) In definitiva, l'importanza di quanto detto prima, consiste nel dimostrare che il linguaggio è un'attività pratica, al servizio della forza riflessiva creatrice della conoscenza. Il fatto che l'essere umano abbia facoltà di parola è presente in tutte le altre attività specifiche dell'essere umano. Senza questa facoltà non si sarebbe sviluppata nessuna delle altre attività umane. Per questo, non è così assurdo considerare che anche la retorica sia una teoria dell'azione, che parte da una deliberazione (βούλευσις) riguardo a ciò che deve o non deve essere fatto e riguardo anche alla maniera adeguata di portare a termine il compito previsto.

31) In ultima analisi e contro l'opinione espressa da GADAMER in "Verità e metodo" a proposito del contributo nullo di KANT all'ermeneutica contrapposto alla rilevanza dell'inquadramento aristotelico, considero che partendo da una retorica filosofico-morale è possibile un vincolo tra le etiche di ARISTOTELE E KANT. Da una parte, ho studiato la relazione tra questi due autori rispetto alla nozione di 'massima', di grande utilità per comprendere lo scenario esistenziale delle nostre azioni nelle situazioni concrete della vita. Dall'altra parte, ho approfondito la nozione di 'topica' in entrambi gli autori, sottolineando la loro centralità per quanto riguarda la teoria dell'invenzione, e questo rileva il carattere formativo e riflessivo della nozione di 'topica'. Questi esempi ci permettono di armonizzare l'etica aristotelica e l'etica kantiana, riconciliando l'essere *condizionale* o *non-condizionale* dell'etica, e aprono una strada per articolare la *fatticità* e la *riflessione critica* nella ragion pratica.

In questo clima di recupero della tradizione retorica occidentale, volevo inserire la mia ricerca. In un secolo in cui è stato difficile mantenere la tradizione del discorso e nel quale l'orare è stato in un certo senso disprezzato, è necessario recuperare la retorica per l'etica. Si rende imprescindibile "ricostruire la comunità" per fare in modo che chi la informa possa apparire più completo.

Gli sviluppi moderni della retorica non sono stati del tutto soddisfacenti. Lo sviluppo del positivismo e dello storicismo, con la sua pretesa di inserirsi tra le scienze, si è preoccupato di purgare la metodologia da ogni vestigio retorico. La didattica moderna ha sviluppato azioni orientate a considerare ciò che è retorico come un rimasuglio di confusione, disonestà e inefficacia nella ricerca della verità e così i pensatori retorici furono disprezzati fino all'annullamento. L'attacco è stato così cosciente che nel parlare quotidiano la retorica è stata assimilata a qualcosa di grottesco, deforme, fuori dalla realtà del nostro tempo.

Utilizzando e investo il paragone platonico, l'esclusione demagogica della retorica dall'ambito del sapere non può far altro che portare con sé il naufragio del λόγος all'ascolto dei

desideri del “grande animale”, «come se uno avesse compreso gli impulsi e i desideri di un animale da lui allevato grande e forte (θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ) e sapesse come bisogna avvicinarsi a lui e toccarlo, quando e per quali motivi diventa più irascibile o più mite, quali suoni (φωνᾶς) è solito emettere a seconda delle circostanze, e quali, se proferiti da altri, lo ammansiscono e lo irritano; e tutte queste conoscenze, apprese grazie a una lunga domestichezza, le chiamasse sapienza (σοφίαν) e si volgesse a insegnarle quasi avesse istituito un’arte, pur non avendo in verità la minima idea di che cosa in questi pensieri e desideri sia bello o brutto, buono o cattivo, giusto o ingiusto, ma attribuisse tutti questi nomi in base alle opinioni di quel grosso animale (τοῦ μεγάλου ζώου), definendo bene ciò per cui prova piacere, male ciò per cui si adira, e non sapesse trovare altra giustificazione che il fatto di ritenere giusto e bello ciò che è necessario, senza aver visto e senza essere in grado di dimostrare ad altri quanto in realtà differiscano la natura del necessario e quella del bene» (Plat. *Resp.* VI 493A–C).

In altre parole, l’esclusione della retorica del sapere evoca il racconto mitologico che narra l’inizio della guerra di Troia. Quando, affaticata dal peso che deve sopportare dovuto al fatto che gli uomini si moltiplicano con troppa velocità, la Terra chiede a Zeus che ne diminuisca il numero, la divinità manda una guerra all’umanità. È la guerra di Tebe. Visto, però, che il rimedio è insufficiente, il dio pensa di sterminare gli uomini con i suoi fulmini. Quindi Momo, figlia della Notte e del Sonno, le consiglia un mezzo più sicuro: dare Tesi in matrimonio ad un mortale e generare una figlia, per provocare la discordia tra Asia e Europa. È la guerra di Troia, per la quale Momo viene riesumata. La riesumazione di Momo, la dea del sarcasmo, del rinfaccio, della censura e della burla, che era stata espulsa dagli dei dal loro cielo per la sua troppa libertà di parlare, ricorda la condanna inferta, per secoli, alla retorica.

In relazione a tutto questo, segnalerò, ancora una volta, che una comunità, nella pienezza delle sue facoltà, si definisce in base alla partecipazione nel potere e nella deliberazione. Il cittadino è l’uomo che delibera; la deliberazione lo rende cittadino. La deliberazione non è solo fonte di razionalità dialogica e auto-referenziale o uno dei momenti più nobili e distaccati della politica, ma anche e fondamentalmente la maniera principale di essere cittadino; detto in un altro modo, la deliberazione è l’essenza della comunità. Solo una παιδεία retorica, che mostri le virtù civili della pace e della filosofia, potrà dare una risposta ai rischi paurosi di una ragione tecnologica sequestrata dalla logica della forza e della barbarie e recuperare, in questo modo, una comunità che, ora come ora, ha perso la virtù in favore della repressione di ciò che la retorica volle salvaguardare, insieme ad altre intuizioni straordinarie, della cultura europea.

È necessaria l’articolazione di una prospettiva nuova, non dogmatica. Il recupero della retorica e la sua liberazione dalle proibizioni che pesano su di lei, possono essere un passo decisivo. Contro ogni pronostico, è arrivato il momento di pensare seriamente a questo recupero e di proporre l’intesa della città in maniera più completa, senza proibizioni violente o incarcerazione degli individui. Come scrive NEBRIJA nel prologo della sua *Gramática de la lengua castellana* (1492) «non resta nient’altro che la fioritura delle arti della pace».

Elenco bibliografico scelto e consultato

L'ambito di studio sul tema prescelto è immenso. È necessario riconoscere che qualsiasi tipo di bibliografia, in questi casi, deve essere selettiva ed è per questo che qui si presentano solo le opere e gli articoli consultati lungo tutto il processo di elaborazione del lavoro. Questo fatto, che potrebbe sembrare ingiusto ed ingannevole, è giustificato visto che sarebbe assurdo citare tutte queste opere nel corso dell'esposizione scritta, che risulterebbe un immenso mare di citazioni. Dall'altro lato, è molto probabile che tra le opere e gli articoli consultati o citati non si trovino sempre i più importanti. Ciò è dovuto a che le necessità della discussione sorta tra le pagine precedenti ci ha portato a citarne alcuni in sfavore di altri. Questa ingiustizia può essere compensata dalla bibliografia.

Per quanto riguarda gli autori moderni e contemporanei, si è cercato di non sovraccaricare il testo in maniera eccessiva, perciò si fa riferimento a loro unicamente citando tra parentesi il nome dell'autore, l'anno di pubblicazione e la pagina. Questo però porta ad un inconveniente di cui vorremmo mettere al corrente il lettore. Queste indicazioni bibliografiche non sono un'informazione riguardo alla data di pubblicazione, bensì si tratta dell'impaginazione dell'edizione effettivamente usata e citata. Così, questa bibliografia si presenta in forma strettamente alfabetica e cronologica, in accordo con l'edizione citata, anche se alla fine di ognuna di esse, tra parentesi quadre, si riporta la data e il luogo dell'edizione originale. Per rendere più agevole la localizzazione delle opere e degli articoli in questa bibliografia, ho evitato di moltiplicare in eccesso il numero dei capitoli. Il lettore le troverà suddivise in questo modo:

1. Edizioni, dizionari e lessici
2. Edizioni commentate, traduzione e commenti
3. Altre fonti antiche: edizioni commentate, traduzione e commenti
4. Trattati e monografie

È necessario un avvertimento: tra i trattati e le monografie consultate, raccolti nel capitolo quattro in forma strettamente alfabetica, si trovano tanto opere generali su Aristotele e studi sull'ermeneutica, sulla retorica e sull'etica, quanto altre opere e articoli sul problema della deliberazione e della razionalità pratica, che ho citato o consultato, in un modo o nell'altro.

1. Edizioni, dizionari e lessici

Aristotelis Opera, ed. Academia Regia, 5 voll.: Aristotelis græce ex recognitione Immanuelis Bekkeri, Berlino 1831–1870.

Edizioni:

- *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford ²³1894.
- *Politica*, ed. W.D. Ross, Oxford ¹³1957.
- *Ars Rhetorica*, ed. R. Kassel, Berlino 1976.
- *De Anima*, ed. W.D. Ross, Oxford ¹⁰1959.
- *De motu animalium*, ed. M.C. Nussbaum, Princeton 1978.
- *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford ¹¹1949.
- *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford ³1963.
- *Physica*, ed. W.D. Ross, Oxford ⁴1966.
- *Analytica Priora et Posteriora*, ed. W.D. Ross, Oxford 1964.
- *Topica et Sophistici Elenchi*, ed. W.D. Ross, Oxford 1958.
- *De Arte Poetica Liber*, ed. R. Kassel, Oxford 1968.
- *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford 1955.
- Platonis Opera*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford 1900–1905.

Dizionari e lessici:

- Alonso, M. 1986: *Diccionario medieval español. De las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, Salamanca.
- Alonso Schökel, L. 1990: *Diccionario bíblico hebreo-español*, Valencia.
- Barnes, J. & Schofield, M. & Sorabji, R. (a cura di) 1978: *Aristotle: A Selective Bibliography*, Oxford.
- Bonitz, H. 1955: *Index Aristotelicus*, Graz [= 1870].
- Chantraine, P. 1968: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Parigi.
- Corominas, J. & Pascual, J.A. 1980: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid.
- Crane, G.R. (a cura di) 1997: *The Perseus Project*, <http://www.perseus.tufts.edu>.
- Ernout, A. & Meillet, A. 2001: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Parigi [= 1932].
- Glare, P.G.W. 1997: *Oxford Latin Dictionary*, Oxford.
- Liddle, H.G. & Scott, R. & Jones, H.S. & McKenzie, R. & Glare, P.G.W. & Thompson, A.A. 1996: *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Mateos, F. & Otegui, M. & Arrizabálaga, I. 1999: *Diccionario español de la lengua china*, Madrid.
- Moliner, M. 1996: *Diccionario de Uso del Español*, Madrid.
- Segura Munguía, S. 2003: *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Deusto.
- Smyth, H.W. 1956: *Greek Grammar*, Cambridge, Mass.
- Wartelle, A. 1982: *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Parigi.

2. Edizioni commentate, traduzioni e commenti

Barnes, J. (a cura di) 1966: *The Works of Aristotle, translated into English*, Oxford.

a. Sulle Etiche

a. 1. Edizioni

Aspasio 1889: *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, G. Heylbut (ed.), Berlino.

Crisp, R. 2000: *Nicomachean Ethics*, Cambridge.

Dirlmeier, F. 1983: *Aristoteles, Magna Moralia in Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 8, Berlino [= 1958].

— 1994: *Aristoteles, Eudemische Ethik in Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 7, Berlino [= 1963].

— 1999: *Aristoteles, Nikomachische Ethik in Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 6, Berlino [= 1956].

Gadamer, H.–G. 1998: *Aristoteles. Nikomachische Ethik VI*, Francoforte del Meno.

Gauthier, R.–A. 1972: *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II–III siue “Ethica Vetus” et translationis antiquioris quae supersunt siue “Ethica Nova”, “Hoferiana”, “Borghesiana”, in Aristoteles latinus*, t. XXVI 1–3, fasc. II, Bruxelles.

— 1972: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis siue “Liber Ethicorum”. A. Recensio Pura*, in *Aristoteles latinus*, t. XXVI 1–3, fasc. III, Bruxelles.

— 1973: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis siue “Liber Ethicorum”. B. Recensio Recognita*, in *Aristoteles latinus*, t. XXVI 1–3, fasc. IV, Bruxelles.

Gauthier, R.–A. & Jolif, J.–Y. 1970: *L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 2 voll., Lovaina–Parigi [= 1956].

Gigon, O. 1991: *Die Nikomachische Ethik*, Monaco di Baviera.

Irwin, T. 1999: *Aristotle. Nicomachean Ethics, Translated with Introduction, Notes and Glossary*, Indianapolis–Cambridge.

Joachim, H.H. 1962: *Aristotle. The Nicomachean Ethics. A Commentary*, Oxford.

Marías, J. & Araújo, M. 1970: *Aristóteles. Ética a Nicómaco. Edición bilingüe, traducción y notas*, Madrid.

Pallí Bonet, J. 1985: *Aristóteles. Ética Nicomáquea/ Ética Eudemia. Traducción y notas*, Madrid.

Ross, W.D. 1966: *Ethica Nicomachea* in Barnes 1966.

Tomás de Aquino 1964: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, R.M. Spiazzi (ed.), Torino.

Wittlin, C.J. 1976: *Brunetto Latini. Llibre del tresor. Versió catalana de Guillem de Copons*, 2 voll., Barcellona.

Zanatta, M. 1986: *Aristotele. Etica Nicomachea. Introduzione, traduzione e commento*, Milano.

a.2. Manoscritti

– Traduzione spagnola anonima

Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 4514.

– Traduzione di Leonardo Bruni

Valencia, Biblioteca Universitaria, ms. 388.

– Traduzione di Carlos de Viana

Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 6984.

Madrid, Biblioteca del Palacio Real, ms. II / 2990.

Londra, British Library, ms. add. 21120.

Lisbona, Biblioteca Nacional, ms. 656.

b. Sulla *Politica*

García Valdés, M. 1988: *Aristóteles. Política. Introducción, traducción y notas*, Madrid.

Gigon, O. 1996: *Politik*, Monaco di Baviera

Marías, J. & Araújo, M. 1997: *Aristóteles. Política. Edición bilingüe, traducción y notas*, Madrid.

Newman, W.L. 1973: *The Politics of Aristotle*, Oxford [= 1877–1902].

Saunders, T.J. 1995: *Aristotle, Politics, Books I and II*, Oxford.

Schütrumpf, E. 1991: *Aristoteles. Politik, Buch I* in *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 9/I, Berlino 1991.

— 1991: *Aristoteles. Politik, Buch II und III* in *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 9/II, Berlino 1991.

Schütrumpf, E. & Gehrke, H.-J. 1996: *Aristoteles. Politik, Buch IV–VI* in *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 9/III, Berlino 1996.

Schütrumpf, E. [in preparazione]: *Aristoteles. Politik, Buch VII–VIII* in *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 9/IV, Berlino.

c. Sulla *Retorica*

[*Anonyma sine uetus translatio*] 1978: *Aristoteles latinus* XXXI 1–2: *Rhetorica*, B. Schneider (ed.), Leiden, 1–154.

[*Anonymos*], 1896: *Anonymi in artem rhetoricam commentarius* in H. Rabe (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca* XXI 2, Berlino 1896, 1–262.

Arnhart, L. 1981: *Aristotle on Political Reasoning. A commentary on the Rhetoric*, DeKalb.

Cope, E.M. 1970: *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary, revised and edited by J.E. Sandys*, 3 voll., Cambridge [= 1877].

Grimaldi, W.M.A. 1980: *Aristotle, Rhetoric I, A Commentary*, New York.

— 1988: *Aristotle, Rhetoric II, A Commentary*, New York.

Kennedy, G.A. 1991: *Aristotle on Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, Oxford.

Racionero, Q. 1990: *Aristóteles. Retórica. Introducción, traducción y notas*, Madrid.

Ramírez Trejo, A. 2002: *Aristóteles. Retórica. Introducción, traducción y notas*, Messico.

Rapp, Ch. 2002: *Aristoteles, Rhetorik* in *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, voll. 4/I–II, Berlino.

Tovar, A. 1971: *Aristóteles. Retórica. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas*, Madrid.

d. Su altri testi

- Ackrill, J.L. 1963: *Categories and De Interpretatione*, Oxford.
- Barnes, J. 1975: *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford.
- Brunschwig, J. 1967: *Aristote. Topiques (1–4)*, Parigi.
- Bonitz, H. & Wolf, U. 1994: *Metaphysik*, Amburgo.
- Calvo Martínez, T. 1978: *Aristóteles. Acerca del alma. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- 1994: *Aristóteles. Metafísica. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- Candel Sanmartín, M. 1982: *Aristóteles. Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías – Tópicos – Sobre las refutaciones sofísticas. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- 1988: *Aristóteles. Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación – Analíticos primeros – Analíticos segundos. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- Cassin, B. & Narcy, M. 1989: *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Parigi.
- De Echandía, G.R. 1995: *Aristóteles. Física. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- Düring, I. 1969: *Protreptikos*, Francforte del Meno.
- Else, G.F. 1957: *Aristotle's Poetics: the Argument*, Cambridge Mass.
- García Bacca, J.D. 2000: *Aristóteles. Poética. Introducción, versión y notas*, Messico.
- García Yebra, V. 1992: *Ἀριστοτελοῦς Περὶ ποιητικῆς/ Aristotelis Ars Poetica/ Poética de Aristóteles*, Madrid.
- Hamlyn, D.W. 1975: *De anima*, Oxford.
- Kirwan, Ch. 1971: *Aristotle's Metaphysics. Books Γ, Δ and Ε. Translated with Notes*, Oxford.
- Nussbaum, M.C. 1978: *De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton.
- Rhys Roberts, W. 1991: *The Complete Works of Aristotle*, Princeton.
- Ross, W.D. 1924: *Metaphysics*, 2 voll., Oxford.
- Schuhl, P.–M. 1968: *Aristote, De la richesse – De la prière – De la noblesse – Du plaisir – De l'éducation, fragments et témoignages édités, traduits et commentés sous la direction et avec une préface de P.–M. Schuhl*, Parigi.
- Schwarz, F.F. 1993: *Metaphysik*, Stoccarda.
- Vallejo Campos, Á. 2005: *Aristóteles. Fragmentos. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- Weidemann, H. 1994: *Peri hermeneias*, Berlino.

3. Altre fonti antiche: edizioni, traduzioni e commenti

Alessandro di Afrodisia

Bruns, I. (ed.) 1887, 1892: *Scripta Minora*, 2 voll., Berlino.

Sharples, R.W. (ed.) 1992, 1994: *Quæstiones*, 2 voll., Londra–Ithaca.

[Anonimo ad Herennium]

Marx, F. (ed.) 1923: *Incerti auctoris de ratione dicendi ad C. Herennium*, Leipzig.

Nüsslein, Th. (ed.) 1994: *Rhetorica ad Herennium*, Zurigo.

[Artium Scriptores]

Radermacher, L. (ed.) 1951: *Artium Scriptores, Reste von der voraristotelischen Rhetorik*, Vienna.

Boezio

Migne, J.-P. (ed.) 1860: *Boethius, De topicis differentiis* in *Patrologiæ latinæ* LXIV, Parigi.

Obertello, L. (ed.) 1969: *Boethius, De hypotheticis syllogismis*, Brescia.

Cicerone

Brutus, Orator, De Optimo Genere Oratorum, Partitiones Oratoriæ, Topica

Hubbel, H.M. (ed.) 1960: *Cicero, Topica*, Londra.

Wilkins, A.S. (ed.) 1903: *M. Tulli Ciceronis Rhetorica, tom. II*, Oxford.

De oratore

Merklin, H. (ed.) 1986: *Cicero: De oratore – Über den Redner*, Stoccarda.

Wilkins, A.S. (ed.) 1902: *M. Tulli Ciceronis Rhetorica, tom. I, libros de oratore tres continens*, Oxford.

Demostene

Blass, F. (ed.) 1888–1892: *Orationes*, 3 voll., Leipzig.

Butcher, S.H. & Rennie, W. (edd.) 1903–1931: *Orationes*, 3 voll., Oxford.

Diogenes Laerzio

Long, H.S. (ed.) 1964: *Diogenes Laertius: Vitæ philosophorum*, Oxford.

Dionigi di Alicarnasso

Roberts, W.R. (ed.) 1901: *The Three Literary Letters*, Cambridge.

Usener, H. & Radermacher, L. (edd.) 1899–1929: *Dionysii Halicarnasei opuscula*, Leipzig.

Usener, H. (ed.) 1893: *Dionysii Halicarnasei quæ fertur Ars rhetorica*, Leipzig.

Eracrito

Diels, H. & Kranz, W. (edd.), si veda: [Presocratici].

Erodoto

Hude, C. (ed.) 1908: *Herodoti Historia*, Oxford.

Esiodo

Solmsen, F. & Merkelbach, R. (edd.) 1970: *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, Oxford.

Esopo

Perry, B.E. (ed.) 1972: *Æsopica*, Urbana.

Gorgia

Diels, H. & Kranz, W. (edd.), si veda: [Presocratici].

Ippocrate

Litttré, E. (ed.) 1839–1861: *Œuvres complètes d'Hippocrate. Traduction nouvelle avec le text Grec en regard*, 10 voll., Parigi.

Isocrate

Mathieu, G. & Brémond, É. (edd.) 1929/1962: *Isocrate, Discours, text et traduction*, 4 voll., Parigi.

Omero

Iliade

Monro, D.B. & Allen, T.W. (edd.) 1969–1971: *Homeri Opera*, Oxford.

Odissea

Allen, T.W. (ed.) 1958–1962: *Homeri Opera*, Oxford.

Quintiliano

Rahn, H. (ed.) 1972: *M. Fabii Quintiliani, Institutionis Oratoriae libri XII*, Darmstadt.

Winterbottom, M. (ed.) 1970: *Quintilianus, Institutio oratoria*, 2 voll., Oxford.

Pindaro

Bowra, C.M. (ed.) 1947: *Pindari Carmina*, Oxford.

Platone

(Opere complete)

Burnet, J. (ed.) 1900–1905: *Platonis Opera*, 5 voll., Oxford.

Gorgia

Dodds, E.R. 1959: *Plato, Gorgias, a revised text with introduction and commentary*, Oxford.

Leggi

Schöpsdau, K. 1994: *Platon, Nomoi I–III*, Gotinga.

Filebo

Frede, D. 1997: *Platon, Philebus*, Gotinga.

Fedro

Robin, L. (ed.) 1954: *Platon, Phædre*, Parigi.

Repubblica

Cross, R.C. & Woozley, A.D.: *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, Londra–New York.

[Presocratici]

Diels, H. & Kranz, W. (edd.) 1974: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., Zurigo.

[Rhetores Græci]

Spengel, L. (ed.) 1853–1856: *Rhetores Græci*, 3 voll., Leipzig.

Walz, C. (ed.) 1832–1836: *Rhetores Græci I–IX*, Stoccarda–Tubinga–Londra–Parigi.

Teofrasto

Fortenbaugh, W.W. & Huby, P.M. & Sharples, R.W. & Gutas, D. (edd.) 1992: *Theophrastus of Eresus*, 2 voll., Leiden–New York–Colonia.

Tucidide

Jones, H.S. (ed.) 1900: *Thucydides Historia*, Oxford.

4. Trattati e monografie

Aarnio, A. 1991: *Lo racional como razonable: un tratado sobre la justificación jurídica*, E. Garzón Valdés & R. Zimmerling (trad.), Madrid [= 1987: *The Rational as Reasonable. A Treatise on Legal Justification*, Dordrecht].

Aarnio, A. & MacCormick, N. (a cura di) 1992: *Legal reasoning*, Dartmouth.

Aarnio, A. & Tuori, K. (a cura di) 1989: *Law, morality and discursive rationality*, Helsinki.

Abel, D.H. 1964: «Emphasis by Proportion, A Classical Rhetorical Practice», *Classical Bulletin* 40, 81–84.

Acero, J.J. 2004: «El papel del lenguaje en la conformación del pensamiento: Gadamer y la relatividad lingüística» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 191–207.

Acero, J.J. & Nicolás, J.A. & Tapias, J.A.P. & Sáez, L. & Zúñiga, J.F. (a cura di) 2003: *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica “El legado de Gadamer” (Granada 10 al 12 de diciembre de 2003)*, Granada.

— (a cura di) 2004: *El legado de Gadamer*, Granada.

Achtenberg, D. 1991: «The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*» in Anton, J.P. & Preus, A. (a cura di), *Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle's Ethics*, Albany 1991, 59–72.

Ackrill, J.L. 1980 (a): «Aristotle on *Eudaimonia*» in Rorty 1980 (a), 15–34 [= *Proceedings of the British Academy* 60, 1974, 339–359; Höffe 1995, 39–62; Sherman 1998 (a), 57–77].

— 1980 (b): «Aristotle on Action» in Rorty 1980 (a), 93–101.

Adamik, T. 1984: «Aristotle's Theory of the Period», *Philologus* 128, 184–201.

- Adkins, A.W.H. 1978: «*Theoria vs. Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*», *Classical Philology* 73, 279–313.
- Agamben, G. 1999: *The Man Without Content*, Stanford.
- Agís Villaverde, M. (a cura di) 1998: *Horizontes de la Hermenéutica*, Santiago di Compostella.
- Aguilar, M. 1998: *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricœur, Habermas*, Messico.
- Albaladejo, T. et alii (a cura di) 1998: *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica. Actas del Congreso Internacional "Quintiliano: historia y actualidad de la retórica: XIX Centenario de la Institutio Oratoria" (Madrid y Calahorra 1995)*, Logroño.
- Albritton, R. 1957: «Present Truth and Future Contingency», *The Philosophical Review* 66, 29–46.
- Allan, D.J. 1955: «The Practical Syllogism» in *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Lovaina 1955, 325–430.
- 1965: «Individual and State in the *Ethics* and *Politics*» in Reverdin 1965, 53–85.
- 1971: «The Fine and the Good in the Eudemian Ethics» in Moraux, P. & Harlfinger, D. (a cura di), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, Berlino 1971, 63–72.
- Allgaier, K. 1981: «Toposbewußtsein als literaturwissenschaftliche Kategorie» in Breuer & Schanze 1981, 264–274.
- Almaraz, J.M. 2005 (a): «Hermenéutica» in Ortiz–Osés & Lancersos 2005, 193–217.
- 2005 (b): «Historia de la hermenéutica» in Ortiz–Osés & Lancersos 2005, 246–258.
- Alonso Arroyo, J. 2002: *Acción responsable. Guía práctica para educar en la Acción social*, Madrid.
- Álvarez, Á. 1998: «Aristóteles y Descartes: de cómo hacer para que todos los hombres se sientan en la filosofía como en casa» in Álvarez & Martínez 1998, 501–533.
- 2005: «Interpretación y texto. El modelo de Gadamer ante el modelo de Aristóteles y sus comentaristas», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 87–135.
- Álvarez, Á. & Martínez, R. (a cura di) 1998: *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago di Compostella.
- Álvarez, Ll. (a cura di) 1999: *Hermenéutica y acción. Crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica*, Valladolid.
- Amor Ruibal, Á. 1900: «Ciencia del lenguaje», estudio introductorio a la traducción de la obra de Regnaud, *Principios Generales de Lingüística Indo–Europea*, Santiago di Compostella.
- 1904–1905: *Los problemas fundamentales de la filología comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas*, 2 voll., Santiago di Compostella.
- 1972: *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, S. Casas (ed.), 2 voll. Madrid [= 1914–1936]
- Anagnostopoulos, G. 1994: *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley.
- 1996: «Aristotle on Canonical Science and Ethics», *Philosophical Inquiry* 18, 61–76.
- Andersen, Ø. 1997: «Rette ord i rette tid. Kairos i klassisk retorik», *Rhetorica Scandinavica* 4, 21–27.
- 2001: *Im Garten der Rhetorik. Die Kunst der Rede in der Antike*, Darmstadt [= 1995: *I Retorikkens Hage*, Oslo].
- Andersen, Ø. & Haarberg, J. (a cura di) 2001: *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*, Londra.
- Anderson, F.D. 1968: «Aristotle's Doctrine of the Mean and its Relationship to Rhetoric», *Southern Speech Communication Journal* 34, 100–107.
- Anguita Mackay, V. 2003: «Propuesta de un método de deliberación y discernimiento», in <http://etica.uahurtado.cl>.

- Annas, J. 1977: «Plato and Aristotle on Friendship and Altruism», *Mind* 86, 532–554.
- 1980: «Aristotle on Pleasure and Goodness» in Rorty 1980 (a), 285–299.
- 1992 (a): «Ancient Ethics and Modern Morality», *Philosophical Perspectives* 6, 119–136.
- 1992 (b): «Aristotle on Memory and the Self» in Nussbaum & Rorty 1992, 297–311.
- 1993: *The Morality of Happiness*, Oxford.
- 1996: «Aristotle on Human Nature and Political Virtue», *Review of Metaphysics* 49, 731–753.
- 1998: «Aristotle on Virtue and Happiness» in Sherman 1998 (a), 35–55.
- Anscombe, G.E.M. 1956: «Aristotle and Sea-battle. *De Interpretatione* chapter IX», *Mind* 65, 1–15.
- 1957: *Intention*, Oxford [= 1991: *Intención*, A.I. Stellino (trad.), Barcellona].
- 1977: «Thought and Action in Aristotle» in Barnes & Schofield & Sorabji 1977, 61–71.
- 1997: «Modern Moral Philosophy» in Crisp & Slote 1997, 26–44 [= 1958].
- Anton, H.S. 1859: «Über die *Rhetorik* des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu Platons *Gorgias*», *Rheinisches Museum für Philologie* 14, 570–598.
- Anton, J.P. 1996: «Aristotle on the Nature of Logos», *Philosophical Inquiry* 18, 1–30.
- Aouad, M. & Rashed, M. 1997: «L'exégèse de la Rhétorique d'Aristote: recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins. Première partie», *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale* 23, 43–190.
- 1999/ 2000: «L'exégèse de la Rhétorique d'Aristote: recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins. Deuxième partie», *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale* 25, 551–649.
- Apel, K.O. 1975: *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, L. Tosti (trad.), Bologna [= 1963: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn].
- 1985: *La transformación de la filosofía: I. Análisis del lenguaje. Semiótica y hermenéutica; II. El a priori de la comunidad de comunicación*, J. Chamorro & J. Conill & A. Cortina (trad.), Madrid [= 1973: *Transformation der Philosophie*, 2 voll., Francoforte del Meno].
- 1987: «El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje», *Estudios filosóficos* 102, 251–299 [= 1976: «Das Problem der Letztbegründung im Lichte der transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des *Kritischen Rationalismus*» in B. Kanitschneider (a cura di), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag*, Innsbruck 1976, 55–82].
- 1991: «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última» in *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcellona 1991, 37–145.
- Apostol, P. 1991: «La dialectique probabiliste» in Sinaceur 1991, 469–471.
- Araos San Martín, J. 1999: *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Pamplona.
- Arazzi, G. 1984: «Ontologia ed ermeneutica» in Rossi 1984, 159–168.
- Arcoleo, S. 1964: «Nota alla Retorica di Aristotele», *Paideia* 19, 173–177.
- Arenas—Dolz, F. 2003 (a): *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, Messico.
- 2003 (b): «Ética, democracia y deliberación», *Logo. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación* 5, 31–38.
- 2003 (c): «Aristóteles y el problema fundamental de la hermenéutica» in E. Bérchez & L. Folgado (a cura di), *Non uerbum e uerbo. Hermenéutica y Traducción en el Mundo Antiguo. Actas del v Congreso Nacional de Estudiantes de Humanidades (Valencia 9 – 11 marzo 2003)*, Valencia 2003, 9–28.

- 2003 (d): «Racionalidad científica, racionalidad poética: de Popper a Aristóteles» in Arnal, S. & Domingo Curto, A. & de la Fuente Collell, P. & Tauste, F. (a cura di), *Popper/Kuhn. Ecos de un debate*, Barcellona 2003, 229–251.
- 2004 (a): «Retorética. Actualidad de la hermenéutica analógico-crítica» in I. Murillo (a cura di), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca 2004, 625–634; rist. in Rivara Kamaji, G. & González Valerio, M.A. (a cura di), *Hermenéutica analógica y las tareas de la filosofía*, Salamanca 2005, 179–193.
- 2004 (b): «Nussbaum–Aristóteles, ida y vuelta», *Actas del XV Congrés Valencià de Filosofia Josep L. Blasco in memoriam*, (Valencia, 1–3 abril 2004), Valencia 2004, 279–293.
- 2005: «Hermenéutica, analogía y retórica. Entrevista a Mauricio Beuchot», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 677–717.
- Arenas—Dolz, F. & Lana Tuñón, D. 2003: «Gadamer y Habermas: ecos de un debate» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2003, 181–188.
- Arendt, H. 1993: *La condición humana*, R. Gil Novales (trad.), Barcellona [= 1958: *The Human Condition*, Chicago].
- 1995: *De la historia a la acción*, F. Birulés (trad.), Barcellona [= 1953: «Understanding and politics», *Partisan Review*; 1957: «History and immortality», *Partisan Review*; 1961: «The gap between past and future», *Between Past and Future*; 1957: «Labor, work, action. A lecture»; 1971: «Thinking and moral considerations. A lecture», *Social Research*; 1979: «On Hannah Arendt», *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*].
- 1996: *Entre el pasado y el futuro*, A. Poljak (trad.), Barcellona [= 1954: *Between Past and Future*, New York].
- 2002: *La vida del espíritu*, F. Birulés & C. Corral (trad.), Barcellona [= 1978: *The Life of the Mind*, M. McCarthy (ed.), New York].
- Arnim, H. v. 1898: «Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung» in *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlino 1898, 4–114.
- 1927: *Das Ethische in Aristoteles* Topik, Vienna.
- Atwill, J.M. 1998: *Rhetoric Reclaimed. Aristotle and the Liberal Arts Tradition*, Ithaca.
- Aubenque, P. 1965: «Théorie et pratiques politiques chez Aristote» in Reverdin 1965, 99–113.
- 1970: «La Dialectique chez Aristote» in *L'Attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova 1970, 1–31.
- 1974: *El problema del ser en Aristóteles*, V. Peña (trad.), Madrid [= 1962: *Le problème de l'être chez Aristote*, Parigi].
- 1990: «Hegelsche und Aristotelische Dialektik» in M. Riedel (a cura di), *Hegel und die antike Dialektik*, Francoforte del Meno 1990, 208–224.
- 1991: «Herméneutique et ontologie (Remarques sur le *Peri Hermeneias* d'Aristote)» in Sinaceur 1991, 93–105.
- 1996: «Logos et pathos. Pour une définition dialectique des passions (*De anima* I, 1 et *Rhétorique*, II)» in Viano 1996, 37–49.
- 1998: «Aristote était-il communitariste?» in Álvarez & Martínez 1998, 31–43.
- 1999: *La prudencia en Aristóteles*, M^a J. Torres (trad.), Barcellona [= 1963: *La prudence chez Aristote*, Parigi].
- 2000: «Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance» in Cordero 2000, 93–105.
- 2002: «La place de l'Éthique à Nicomaque dans la discussion contemporaine sur l'éthique» in Aubry 2002 (a), 397–407.

- Aubenque, P. & Tordesillas, A. (a cura di) 1993: *Aristotele politico: Études sur la politique d'Aristotele*, Parigi.
- Aubry, G. (a cura di) 2002 (a): *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristotele*, Parigi.
- 2002 (b): «*Dynamis* et *energeia* dans d'éthique aristotélicienne: l'éthique du démonique» in Aubry 2002 (a), 75–94.
- Austin, J.L. 1961: «A Plea for Excuses» in *Philosophical Papers*, Oxford.
- 1971: *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, G.R. Carrió & E.A. Rabossi (trad.), Buenos Aires [= 1962: *How to Do Things with Words*, Cambridge–Mass.].
- Ávila Crespo, R. 2004: «La comprensión como modo de ser» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 391–406.
- Ax, W. 1986: *Laut, Stimme und Sprache*, Gotinga.
- 1992: «Aristoteles» in Dascal, M. & Gerhardus, D. & Lorenz, K. & Meggle, G., *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, Berlino–New York 1992, 244–259.
- Baccarini, E. 1984: «Linguaggio della persuasione e linguaggio della verità» in Rossi 1984, 169–175.
- Backles, J.G. 1960: «Aristotle's Theory of Stasis in Forensic and Deliberative Speech in the Rhetoric», *Central States Speech Journal* 12, 6–8.
- Bacon, F. 1961–1963: *The works of Francis Bacon*, 14 voll., Stoccarda–Bad Cannstatt.
- Baeumer, M. L. 1973: «Vorwort» in *Toposforschung*, Darmstadt 1973, VII–XVII.
- Bailey, D. (a cura di) 1965: *Essays on Rhetoric*, Oxford.
- Bakhtin, M. 1979: *Estetica e romanzo*, Torino.
- Balaban, O. 1986: «Aristotle's Theory of *πρᾶξις*», *Hermes* 114, 163–172.
- Balcer, Ch. 1959: «The Vocal Aspect of Delivery Traced through Representative Works in Rhetoric and Public Speaking – Aristotle to Rush», *Central States Speech Journal* 11, 27–34.
- Baldwin, Ch.S. 1924: «The Rhetoric of Aristotle» in *Ancient Rhetoric and Poetic*, New York 1924, 6–36.
- Baliñas Fernández, C. 1998 (a): «Repensar la filosofía desde la metáfora y el sentido» in Agís 1998, 139–165.
- 1998 (b): «Dejemos hablar a las metáforas...» in Agís 1998, 385–421.
- Ballester, X. 1991: «Cinna y la poesía neotérica» in L. Ferreres (a cura di), *Actes del IXè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC*, Barcellona 1991, 147–152.
- 2003: «Metáfora, metonimia y», *Myrtia* 18, 143–162.
- Ballweg, O. 1982: «Phronetik, Semiotik und Rhetorik» in Ballweg & Seibert 1982, 27–71.
- Ballweg, O. & Seibert, Th.–M. (a cura di) 1982: *Rhetorische Rechtstheorie. Zum 75. Geburtstag von Theodor Viehweg*, Freiburg–Monaco di Baviera.
- Baltza, J. 2004: «Mito/ Logos» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 376–379.
- Barbeito, M. 1998: «La voluntad de contar y la tragedia de ser contado. Edipo y Hamlet» in Álvarez & Martínez 1998, 485–499.
- Barber, B. 1984: *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley.
- Bares, J. de D. 1998: «Pierre Aubenque, intérprete e historiador del pensamiento de Aristóteles» in Álvarez & Martínez 1998, 45–65.
- 2004: «Infinito, divisibilidad y continuo en la Física de Aristóteles», *XV Congrés Valencià de Filosofia "Josep L. Blasco in memoriam"*, Valencia 2004, 495–507.

- Barilli, R. 1986: «Eloquenza, Tecnologia, Scienza della cultura» in Fenocchio 1986, 47–69.
- Barker, E.M. 1980: «A Neo–Aristotelian Approach to Dialectical Reasoning», *Revue internationale de philosophie* 133/134, 482–489.
- Barnes, J. 1969: «Aristotle's Theory of Demonstration», *Phronesis* 14, 123–152.
- 1980: «Aristotle and the Methods of Ethics», *Revue internationale de philosophie* 133/134, 490–511.
- 1981: «Proof and the Syllogism» in Berti 1981, 17–59.
- 1982: *The Presocratic Philosophers*, Londra.
- 1983: «Terms and Sentences. Theophrastus on Hypothetical Syllogisms», *Proceedings of the British Academy* 69, 279–326.
- 1985: «Theophrastus and Hypothetical Syllogistic» in Wiesner 1985, 557–576 e Fortenbaugh 1985, 125–141.
- 1986: «Is Rhetoric and Art?», *Darg Newsletter* 2.2, 1–22.
- 1990: *The Toils of Scepticism*, Cambridge.
- 1991: «Philosophie et dialectique» in Sinaceur 1991, 107–116.
- (a cura di) 1995: *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge.
- 1997: *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden.
- Barnes, J. & Brunschwig, J. & Burnyeat, M.F. & Schofield, M. (a cura di) 1982: *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge.
- Barnes, J. & Brunschwig, J. & Frede, M. 1990: «Le propre de la prudence» in Courtine 1990, 79–96.
- Barnes, J. & Burnyeat, M. & Schofield, M. (a cura di) 1980: *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford.
- Barnes, J. & Griffin, M. (a cura di) 1989: *Philosophia Togata* I, Oxford.
- 1997: *Philosophia Togata* II, Oxford.
- Barnes, J. & Mignucci, M. (a cura di) 1988: *Matter and Metaphysics*, Napoli.
- Barnes, J. & Schofield, M. & Sorabji, R. (a cura di) 1975: *Articles on Aristotle*, vol. 1: *Science*, New York.
- 1977: *Articles on Aristotle*, vol. 2: *Ethics and Politics*, New York.
- 1979: *Articles on Aristotle*, vol. 3: *Metaphysics*, New York.
- 1979: *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology and Aesthetics*, New York.
- Barnes, K.T. 1977: «Aristotle on Identity and its Problems», *Phronesis* 22, 48–62.
- Barker, E.M. 1980: «A Neo–aristotelian Approach to Dialectical Reasoning», *Revue internationale de philosophie* 34, 482–489.
- Barrios, M. 2005: «Metáfora» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 383–393.
- Bartels, K.B. 1965: «Der Begriff der Techne bei Aristoteles» in Flashar, H. & Gaiser, K. (a cura di), *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen 1965, 275–287.
- Barthes, R. 1970: «L'ancienne Rhétorique», *Communications* 16, 172–229.
- Barwick, K. 1922: «Die Gliederung der Rhetorischen techne und die horazische Epistula ad Pisones», *Hermes* 57, 1–62.
- 1966–1967: «Die Rhetorik ad Alexandrum und Anaximenes, Alkidamas, Isokrates, Aristoteles und die Theodekteia», *Philologus* 110, 212–245; 111, 47–55.
- Bastit, M. 1996: «Qu'est-ce qu'une partie de l'âme pour Aristote?» Viano 1996, 13–35.

- 2002: «Sagacité et sagesse» in Aubry 2002 (a), 195–215.
- Bataillard, M.–C. 1997: «*Étique à Nicomaque, vi, 6–9. Thalès, Périclès et les poissons*» in Chateau 1997, 87–115.
- Battegazzone, A.M. (a cura di) 1993: *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico. Atti del Convegno di filosofia (Bocca di Magra, 18–22 marzo 1990)*, Genova.
- Baudry, L. 1950: *La querelle des futurs contingents: Louvain 1465–1475. Textes inédits*, Parigi.
- Baumhauer, O.A. 1986: *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*, Stoccarda.
- Bayles, M.D. 1974: «Mill's *Utilitarianism* and Aristotle's *Rhetorique*», *Modern Schoolman* 51, 159–170.
- Baylis, Ch.A. 1936: «Are Some Propositions neither True nor False?», *Philosophy of Science* 3, 156–66.
- Baynes, K. 1990: «Dialectic and Deliberation in Aristotle's Practical Philosophy», *Southwest Philosophy Review* 6/2, 19–42.
- Bayón, F. 2005 (a): «Filosofía hermenéutica: A. Ortiz–Osés» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 149–155.
- 2005 (b): «Sentido» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 493–506.
- 2005 (c): «Símbolo» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 506–519.
- Beck, I. 1970: *Untersuchungen zur Theorie des Genos Symbolentikon*, Amburgo.
- Becker, A. 1933: «Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse. Eine logisch–philologische Untersuchung der Kapitel 13–22 von Aristoteles' *Analytica priora* I» in *Möglichkeit und relative Häufigkeit*, Berlino 1933, 76–83.
- 1936: «Bestreitet Aristoteles die Gültigkeit des “tertium non datur” für Zukunftsaussagen?» in *Actes du Congrès international de philosophie scientifique VI*, Parigi 1936, 69–74.
- Beetz, M. 1990: «Rhetorisches Textherstellen als Problemlösen. Ansätze zu einer linguistisch orientierten Rekonstruktion von Rhetoriken des 17. und 18. Jahrhunderts» in Kopperschmidt, J. (a cura di), *Rhetorik*, vol. 1: *Rhetorik als Texttheorie*, Darmstadt 1990, 155–193.
- Belfiore, E. 1992 (a): *Tragic Pleasures*, Princeton.
- 1992 (b): «Aristotle and Iphigenia» in Rorty 1992 (a), 259–377.
- Belgum, E. 1990: *Knowing Better. An Account of Akrasia*, New York.
- Beltrán Almería, L. 1998: «El debate sobre la naturaleza estética de la retórica» in Albaladejo 1998, 473–84.
- Benhabib, S. 1992: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York.
- Benoit, W.L. 1980: «Aristotle's Example: The Rhetorical Induction», *Quarterly Journal of Speech* 66, 182–192.
- 1982: «The Most Significant Passage in Aristotle's *Rhetoric*» in Enos 1982, 2–9.
- 1987: «On Aristotle's Example», *Philosophy and Rhetoric* 20, 261–267.
- Benot, E. 1888: *Breves apuntes sobre los casos y las oraciones preparatorias para el estudio de las lenguas*, Madrid.
- 1889: *Arquitectura de las lenguas*, Madrid.
- 1991: *Arte de hablar. Gramática filosófica de la lengua castellana*, Barcellona [= 1910].
- Beriger, A. 1989: *Die Aristotelische Dialektik: Ihre Darstellung in der Topik und in den Sophistischen Widerlegungen und ihre Anwendung in der Metaphysik M 1–3*, Heidelberg.
- Beristáin Díaz, H. 2000: *Qué es la retórica al final del siglo y al final del milenio*, Messico.
- 2001: *Diccionario de retórica y poética*, Messico.

- Berka, K. 1991: «La syllogistique aristotélicienne, reconstruction historique–logique» in Sinaceur 1991, 429–431.
- Berlin, J.A. 1992: «Aristotle's *Rhetoric* in Context: Interpreting Historically» in Witte & Nakadate & Cherry 1992, 55–64.
- Bermudo, J.M. 2001 (a): *Filosofía política. I: Luces y sombras de la ciudad*, Barcellona.
- 2001 (b): *Filosofía política. II: Los jalones de la libertad*, Barcellona.
- 2005: *Filosofía política. III: Asaltos a la razón política*, Barcellona.
- Bernays, J. 1863: *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlino.
- 1880: *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas*, Berlino.
- Bertelli, L. 1977: *Historia e methodos. Analisi critica e topica politica nel secondo libro della "Politica" di Aristotele*, Torino.
- Bertelli, L. & Donini, P. (a cura di) 1994: *Filosofia, politica, retorica. Intersezioni possibili*, Milano.
- Berti, E. 1977: *Aristotele: Dalla Dialettica alla filosofia prima*, Padova.
- 1978: «Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech», *Journal of the History of Ideas* 39, 347–370.
- 1980: «Aristote et la méthode dialectique du *Parménide* de Platon», *Revue internationale de philosophie* 133/134, 341–358.
- (a cura di) 1981: *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, Padova.
- 1984: «Retorica, dialettica, filosofia» in Rossi 1984, 19–36.
- 1989: *Le ragioni di Aristotele*, Roma–Bari.
- 1990: «Heidegger ed il concetto aristotelico di verità» in Courtine 1990, 97–120.
- 1992: «Come argomentano gli ermeneutici?» in Vattimo, G. (a cura di), *Filosofia '91*, Roma–Bari 1992, 13–31.
- 1993: «Intellection e dialettica in Aristotele, *Metaph.* IX 10» in Battezzato 1993, 21–36.
- 1994: «La razionalità della retorica in Aristotele» in Bertelli & Donini 1994, 127–147.
- 1996: «Reconsidérations sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, *De anima*, III, 6» in Viano 1996, 391–404.
- 1997: *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milano (= Padova 1962).
- 2002: «Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote» in Aubry 2002 (a), 317–334.
- (a cura di) 2004 (a): *Guida ad Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Roma–Bari.
- 2004 (b): *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 4: *Aristotele e il primo Peripato*, Milano.
- Besnier, B. 1997: «Étique à Nicomaque, vi, 5. Le rôle du chapitre 5 dans le sixième livre» in Chateau 1997, 69–85.
- Beuchot, M. 1980 (a): *Elementos de semiótica*, Xalapa.
- 1980 (b): «Análisis semiótico de la metáfora», in *Acta Poética* 2, 113–125.
- 1981: *El problema de los universales*, Toluca.
- 1992: «Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)» in Frost, E.C. (a cura di), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, Messico 1992, 43–57.
- 1993: *Filosofía y derechos humanos (los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, Messico.

- 1995 (a): «Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica» in Beuchot, M. *et al.* (a cura di), *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*, Messico 1995, 159–76.
- 1995 (b): «Filología clásica y hermenéutica» in Cohen, E. (a cura di), *Aproximaciones. Lecturas del texto*, Messico 1995, 41–61.
- 1995 (c): «Dependencia y autonomía de la hermenéutica, la metafísica y la ética», *Intersticios* 3, 9–17.
- 1995 (d): «La verdad hermenéutica y pragmática en Karl–Otto Apel» in Arriarán, S. & Sanabria, J.R. (a cura di), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl–Otto Apel)*, Messico 1995, 55–71.
- 1995 (e): «Sujeto e intencionalidad en la filosofía hermenéutica», *Pedagogía* 10/3, 16–23.
- 1995 (f): «Tradición e innovación desde la hermenéutica», in Beuchot, M. *et al.* (a cura di), *Inter alia hermeneutica. Memorias del Seminario de Hermenéutica y Ciencias del Espíritu*, Messico 1995, 19–27.
- 1996 (a): *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Messico.
- 1996 (b): *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, Messico.
- 1997 (a): «La argumentación en la hermenéutica. El paradigma de Perelman» in Alcalá, R. (a cura di), *Hermenéutica, retórica y argumentación*, Messico 1997, 23–37.
- 1997 (b): *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Messico.
- 1998: *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcellona.
- 1999 (a): *Heurística y hermenéutica*, Messico.
- 1999 (b): *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid.
- 2002: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Messico.
- 2003: *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca.
- 2004 (a): *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Messico.
- 2004 (b): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, Messico.
- 2004 (c): «La frónesis gadameriana y una hermenéutica analógica» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 439–449.
- 2005 (a): *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca.
- 2005 (b): «Hermenéutica analógica y nueva ontología», *Estudios Filosóficos* 156, 229–238.
- 2005 (c): «La hermenéutica», *Diálogo Filosófico* 61, 4–28.
- 2005 (d): «Hermenéutica analógica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 217–226.
- Beuchot, M. & Primero, L.E. 2003: *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Messico.
- Beugnot, B. 1999: «La précellence du style moyen (1625–1650)» in Fumaroli 1999, 539–599.
- Bianco, F. 2002: *Introduzione all'ermeneutica*, Roma–Bari.
- Bien, G. 1968–1969: «Das Theorie–Praxis–Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch der Görres–Gesellschaft* 76, 264–314.
- 1973: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg–Monaco di Baviera.
- 1995: «Gerechtigkeit bei Aristoteles (*Nikomachische Ethik* V)» in Höffe 1995, 135–164.
- Bird, O. 1961: «The Rediscovery of the *Topics*: Prof. Toulmin's Inference–Warrants», *Mind* 70, 534–539.

- 1962: «The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham», *Journal of the History of Ideas* 23, 307–323.
- Bittner, R. 1992: «One Action» in Rorty 1992 (a), 97–110.
- Bitzer, L.F. 1974: «Aristotle's Enthymeme Revisited» in Erickson 1974, 141–155 [= *Quarterly Journal of Speech* 45, 1959, 399–408].
- Black, D.L. 1991: «Le “syllogisme imaginatif” dans la philosophie arabe: contribution médiévale à l'étude philosophique de la métaphore» in Sinaceur 1991, 245–273.
- Blass, F. 1886–1892: *Die attische Beredsamkeit*, vol. 1: *Von Gorgias bis Lysias*, Leipzig; vol. 2: *Isokrates und Isaïos*, Leipzig.
- Bleicken, J. 1991: *Die athenische Demokratie*, Paderborn.
- Blettner, E. 1983: «One Made Many and Many Made One: The Role of Asyndeton in Aristotle's *Rhetoric*», *Philosophy and Rhetoric* 16, 49–54.
- Bloch, E. 1966: *Avicenna y la izquierda aristotélica*, J. Deike Robles (trad.), Madrid [= 1952: «Avicenna und die aristotelische Linke» in *Gesamtausgabe*, vol. 7: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Francoforte del Meno 1977, 479–546].
- Blondel, M. 1967: *El punto de partida de la investigación filosófica*, J. Hourton (trad.), Barcellona [= 1906: «Le point de départ de la recherche philosophique», *Annales de Philosophie Chrétienne* 151, 337–360; 152, 225–249].
- 1996: *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, J.M. Isasi & C. Izquierdo (trad.), Madrid [= 1893: *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Parigi].
- Blum, H. 1969: *Die antike Mnemotechnik*, Hildesheim.
- Blundell, M.W. 1989: *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge.
- 1992: «Ethos and *Dianoia* Reconsidered» in Rorty 1992 (a), 155–176.
- Bochenski, I.M. 1947: *La logique de Théophraste*, Freiburg.
- 1956: *Formale Logik*, Freiburg–Monaco di Baviera.
- 1963: *Ancient Formal Logic*, Amsterdam.
- Bock, F. 1897: «In Aristotelis rhetoricam observationes criticae» in *Philologisch–historische Beiträge. C. Wachsmuth zum 60. Geburtstag*, Leipzig 1897, 199–207.
- Bodéüs, R. 1982: *Le Philosophe et la cité. Recherche sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Parigi.
- 2002: *Aristote. Une philosophie en quête du savoir*, Parigi.
- Bodunrin, P.O. 1991: «Observations sur le sens de l'èthikè aretè dans l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote» in Sinaceur 1991, 547–549.
- Bohman, J. 1996: *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge Mass.
- Bolton, R. 1990: «The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectics» in Devereux, D. & Pellegrin, P. (a cura di), *Biologie, logique, et métaphysique chez Aristote*, Parigi 1990, 185–236.
- 1996: «Scepticisme et vérité de la perception dans le *De anima* et la *Métaphysique* d'Aristote» in Viano 1996, 295–329.
- Bonitz, H. 1969: *Aristotelische Studien*, Hildesheim 1969, 317–359 [= 1867: «Aristotelische Studien V: Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauche», *Sitzungsberichte der philos.–hist. Cl. Der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften* LV 1, 13–55].
- Bonner, R.J. 1927: *Lanyers and Litigants in Ancient Athens. The Genesis of the Legal Profession*, Chicago.

- Bonner, R.J. & Smith, G. 1930–1938: *The Administration of Justice from Homer bis Aristotle*, 2 voll., Chicago.
- Bonner, S.F. 1938: «Dionysius of Halicarnassus and the Peripatetic Mean of Style», *Classical Philology* 33, 257–266.
- Booth, W. 1978: *La retórica de la ficción*, Barcellona.
- 1992: «The Poetics for a Practical Critic» in Rorty 1992 (a), 387–408.
- Bornscheuer, L. 1976: *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Francoforte del Meno 1976.
- 1976: «Bemerkungen zur Toposforschung», *Mittellateinisches Jahrbuch* 1, 312–320.
- 1977: «Zehn Thesen zur Ambivalenz der Rhetorik und zum Spannungsgefüge des Topos-Begriffs» in Plett, H.F. (a cura di), *Rhetorik. Kritische Positionen zum Stand der Forschung*, Monaco di Baviera 1977, 204–212.
- 1984: «Topik» in Kanzog, K. & Masser, A. (a cura di), *Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte*, vol. 4, Berlino–New York 1984, 454–475.
- 1987: «Neue Dimensionen und Desiderata der Topik-Forschung», *Mittellateinisches Jahrbuch* 22, 2–27.
- 1998–1999: *Die Topik der literarischen Moderne. Ästhetische Kommunikation unter den Bedingungen des Buchmarkts* in <http://www.uni-duisburg.de/FB3/GERM>.
- Bosley, R. 1995: «Aristotle's Use of the Theory of the Mean: How Adaptable and Flexible is the Theory» in Bosley & Shiner & Sisson 1995, 35–66.
- Bosley, R. & Shiner, R.A. & Sisson, J.D. (a cura di) 1995: *Aristotle, Virtue and the Mean*, Edmonton.
- Bottin, L. 1977: *Contributi della tradizione greco-latina e arabo-latina al testo della Retorica di Aristotele*, Padova.
- Bouchard, G. & Valois, R. 1983: «(Nouvelle) Rhétorique et syllogisme», *Laval théologique et philosophique* 39, 127–150.
- Boulakia, L. 1997: «Les vertus théorétiques de l'âme dans le livre VI de l'Éthique à Nicomaque» in Chateau 1997, 173–84.
- Bourdieu, P. 2002: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Th. Kauf (trad.), Barcelona [= 1994: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Parigi].
- Bradley, D.J.M. 1997: *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington.
- Bradley, R.D. 1959: «Must the Future be what it is going to be?» *Mind* 68, 193–208.
- Brague, R. 1988: *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Parigi.
- 2000: «Le monde moral» in Cordero 2000, 189–196.
- Brake, R.J. 1964: «The Substance of Rhetoric: Good Reasons: Aristotle Re-examined», *Quarterly Journal of Speech* 50, 184–185.
- 1965: «A Reconsideration of Aristotle's Conception of Topics», *Central States Speech Journal* 16, 106–112.
- Brandes, P.D. 1961: «Evidence in Aristotle's Rhetoric», *Speech Monographs* 28, 21–28.
- 1968: «The Composition and Preservation of Aristotle's Rhetoric», *Speech Monographs* 35, 482–491.
- Brandis, C.A. 1835: *Über die Reihenfolge der Bücher des aristotelischen Organons*, Berlino.
- 1849: «Über Aristoteles' Rhetorik und die griechischen Ausleger derselben», *Philologus* 4, 1–47.

- Brandner, R. 2002: «L'êthos de la pensée et la question de la négativité éthique (*Éthique à Nicomaque*, VI, chap. 1 à 10)» in Aubry 2002 (a), 269–298.
- Braun, E. 1959: *Zur Einheit der aristotelischen Topik*, Colonia.
- 1973: «Die Summierungstheorie des Aristoteles» in Steinmetz, P. (a cura di), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim–New York 1973, 397–423.
- Bremer, D. 1980: «Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleistung der Metapher», *Poetica* 12, 350–376.
- Brentano, F. 1992: «*Nous poietikos*: Survey of Earlier Interpretations» in Nussbaum & Rorty 1992, 313–341 [= 1867: *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz; rist. Darmstadt 1967; trad. ingl. 1977: *The Psychology of Aristotle*, R. George (trad.), Berkeley].
- Breuer, D. 1974: *Einführung in die pragmatische Texttheorie*, Monaco di Baviera.
- Breuer, D. & Schanze, H. (a cura di) 1981 (a): *Topik. Beiträge zur interdisziplinären Diskussion*, Monaco di Baviera.
- 1981 (b): «Topik. Ein interdisziplinäres Problem» in Breuer & Schanze 1981, 9–13.
- Brinton, A. 1988: «Pathos and the “Appeal to Emotion”: An Aristotelian Analysis», *History of Philosophy Quarterly* 5, 207–219.
- Briosi, S. 1998: «Symbole, complicité et persuasion» in Agís 1998, 423–429.
- Broadie, A. 1974: «Aristotle on Rational Action», *Phronesis* 19, 70–80.
- Broadie, S. 1987: «Necessity and Deliberation: Making Sense of *De Interpretatione* 9», *Canadian Journal of Philosophy* 17, 289–306.
- 1991: *Ethics with Aristotle*, New York–Oxford.
- Brown, L. 1997: «What is “the mean relative to us” in Aristotle’s Ethics», *Phronesis* 42, 77–93.
- Brunschwig, J. 1967: «Introduction» in *Aristote, Topiques*, vol. 1, Parigi.
- 1986: «Aristotle on Arguments Without Winners or Losers» in Wapneski, P. (a cura di), *Wissenschaftskolleg Jahrbuch 1984/1985*, Berlino.
- 1990: «Remarques sur la communication de Robert Bolton» in Devereux, D. & Pellegrin, P. (a cura di), *Biologie, logique, et métaphysique chez Aristote*, Parigi 1990, 237–262.
- 1991: «Sur quelques malentendus concernant la logique d’Aristote» in Sinaceur 1991, 423–427.
- 1994: «Rhétorique et Dialectique, Rhétorique et Topiques» in Furley & Nehamas 1994, 57–96.
- 1996 (a): «Aristotle’s Rhetoric as a “Counterpart” to Dialectic» in Rorty 1996 (a), 34–55.
- 1996 (b): «En quel sens le sens commun est-il commun?» in Viano 1996, 189–218.
- 2000: «Dialectique et philosophie chez Aristote à nouveau» in Cordero 2000, 107–130.
- Brunschwig, J. & Nussbaum, M.C. (a cura di) 1993: *Passions and Perceptions*, Cambridge.
- Bubner, R. 1985: *Azione, linguaggio e ragione: i concetti fondamentali della filosofia pratica*, B. Argenton (trad.), Bologna [= 1976: *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Francoforte del Meno].
- 1990 (a): «Metaphysik und Erfahrung» in Courtine 1990, 345–362.
- 1990 (b): *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Francoforte del Meno.
- 1994: «Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días» in Cassin 1994, 291–298

- 1998: «Die Aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik», *Poetik und Hermeneutik* 17, 3–22.
- Bubner, R. & Cramer, K. & Wiehl, R. (a cura di) 1970: *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze*, Tübinga.
- Buchheim, Th. 1999: *Aristoteles*, Freiburg.
- 2000: «Wohlberatenheit und die Rolle des *logos* für die Vortrefflichkeit des Menschen. Zur rhetorischen Anthropologie des “Maßes der Dinge”» in Kopperschmidt, J. (a cura di) 2000: *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, Monaco di Baviera 2000, 113–133.
- Buchheim, Th. & Flashar, H. & King, R.A.H. (a cura di) 2003: *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Darmstadt.
- Buchheit, V. 1960: *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, Monaco di Baviera.
- Buddensiek, F. 1997: «Pathê» in *Die Tugend ist ein Werkzeug des Intellekts. Untersuchung zur Konzeption der “eudaimonia” in Aristotle’s Eudemischer Ethik*, Erlangen–Nuremberg.
- 1999: *Die Theorie des Glücks in Aristoteles’ Eudemischer Ethik*, Göttinga.
- Buhl, G. 1979: «Zur Funktion der Topoi in der aristotelischen Topik» in Lorenz, K. (a cura di), *Konstruktion versus Positionen – Beiträge zur Diskussion um die konstruktive Wissenschaftstheorie*, Berlino–New York 1979, vol. 1, 169–175.
- Bühler, K. 1950: *Teoría de la expresión. El sistema explicado por su historia*, H. Rodríguez Sanz (trad.), Madrid [= 1933: *Ausdruckstheorie: das System an der Geschichte aufgezeigt*, Jena].
- 1961: *Teoría del lenguaje*, J. Marías (trad.), Madrid [= 1934: *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena].
- Bunge, M. 1991: «La vérité» in Sinaceur 1991, 453–457.
- Burke, R.J. 1984: «A Rhetorical Conception of Rationality», *Informal Logic* 6, 17–25.
- Burkert, W. 1975: «Aristoteles im Theater. Zur Datierung des 3. Buches der *Rhetorik* und der *Poetik*», *Museum Helveticum* 32, 67–72.
- Burnet, J. 1900: *Aristotle, Ethics*, Londra.
- Burnyeat, M.F. 1980: «Aristotle on Learning to Be Good» in Rorty 1980 (a), 69–92; rist. in Sherman 1998 (a), 205–230.
- 1981: «Aristotle on Understanding Knowledge» in Berti 1981, 97–139.
- 1994: «Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion» in Furley & Nehamas 1994, 3–55.
- 1996: «Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric» in Rorty 1996 (a), 88–115.
- Burrell, D. 1964: «Aristotle and “Future Contingencies”», *Philosophical Studies* 13, 37–52.
- Butler, R.J. 1955: «Aristotle’s Sea Fight and Three-valued Logic», *The Philosophical Review* 64, 264–74.
- Bybee, M.D. 1991: «Abduction and the Rhetorical Theory», *Philosophy and Rhetoric* 24, 281–300.
- 1993: «Logic in Rhetoric – And Vice Versa», *Philosophy and Rhetoric* 26, 169–190.
- Bywater, L. 1888: «Aristotelia III», *Journal of Philology* 17, 53–74.
- 1903: «Aristotelia IV», *Journal of Philology* 28, 241–253.
- 1913: «Aristotelia V», *Journal of Philology* 32, 107–122.
- Cahn, S.M. 1967: *Fate, Logic and Time*, New Haven–Londra.
- Calboli Montefusco, L. 1991: «Die Topik in der Argumentation» in Ueding 1991, 21–34.

- Calongero, G. 1927: *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze.
- Calvo, T. 1998: «Diálogo y racionalidad: el modelo “socrático”» in Álvarez & Martínez 1998, 335–354.
- Cambiano, G. 2002: «La *tekhnê* dans l'*Éthique à Nicomaque*» in Aubry 2002 (a), 161–177.
- Camps, V. (a cura di) 1988 (a): *Historia de la ética*, vol. 1: *De los griegos al Renacimiento*, Barcellona.
- 1988 (b): *Ética, retórica, política*, Madrid.
- 1990: *Virtudes públicas*, Madrid.
- 1993: *Paradojas del individualismo*, Barcellona.
- Camps, V. & Giner, S. 1998: *Manual de civismo*, Barcellona.
- Camus, A. 1973: *El hombre rebelde*, L. Echávarri (trad.), Buenos Aires.
- Canfora, L. 1986: «Persuasione e democrazia» in Fenocchio 1986, 95–101.
- Canto-Sperber, M. 1996: «Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action» in Viano 1996, 441–62.
- 2002: «Aristote modernisé» in Aubry 2002 (a), 373–395.
- Carmack, W.R. 1963: «A History of Greek Rhetoric and Oratory», *Quarterly Journal of Speech* 49, 325–328.
- Carawan, E.M. 1982: «Eroticism: Interrogation in the Courts of Fourth-Century Athens», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24, 209–226.
- Carchia, G. & Ferraris, M. (a cura di) 1995: *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milano.
- Carey, Ch. 1996: «Rhetorical Means of Persuasion» in Rorty 1996 (a), 399–415.
- Carr, D. 1995: «Roughing Out the Ground Rules: Reason and Experience in Practical Deliberation», *Journal of Philosophy of Education* 29/1, 137–147.
- Carrilho, M.M. 1992: *Rhétoriques de la modernité*, Parigi.
- Cassin, B. (a cura di) 1986: *Positions de la sophistique*, Parigi.
- 1991: «Aristote avec et contre Kant» in Sinaceur 1991, 341–366.
- (a cura di) 1994: *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Buenos Aires.
- 1996: «Enquête sur le *logos* dans le *De anima*» in Viano 1996, 257–93.
- 1997: *Aristote et le logos. Contes sur la phénoménologie ordinaire*, Parigi.
- Cassirer, E. 1998: *Filosofía de las formas simbólicas*, A. Morones (trad.), Messico [= 1964: *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt].
- Caston, V. 1996: «Why Aristotle Needs Imagination», *Phronesis* 41, 20–55.
- 1998: «Aristotle and the Problem of Intentionality», *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 249–298.
- Castro, S.J. 2003: «La lectura gadameriana de la mimesis en el marco de la historia del concepto» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2003, 203–209.
- 2005: «Estética y hermenéutica analógica», *Estudios Filosóficos* 156, 333–335.
- Cavaciuti, S. 1984: «Linguaggio e metafora» in Rossi 1984, 201–206.
- Cavini, W. 1993: «Aristotele e i modi del paradosso» in Battezzato 1993, 61–81.
- Celluprica, V. 1977: *Il capitolo 9 del “De Interpretatione” di Aristotele. Rassegna di studi: 1930–1973*, Bologna.

- Chambers, S. 1996: *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Ithaca.
- Chamizo Domínguez, P.J. 1998: «Metáfora y verdad» in Agís 1998, 443–471.
- Charles, D. 1984: *Aristotle's Philosophy of Action*, Londra.
- 1995: «Aristotle and Modern Realism» in Heinaman 1995, 135–172.
- Chateau, J.-Y. (a cura di) 1997 (a): *La vérité pratique. Aristote. Éthique à Nicomaque. Livre VI*, Parigi.
- 1997 (b): «L'object de la *phronèsis* et la vérité pratique. Sur l'unité et la cohérence de l'*Éthique à Nicomaque*» in Chateau 1997, 185–261.
- Christensen, J. 1988: «The Formal Character of *koinoi topoi* in Aristotle's Rhetoric and Dialectic. Illustrated by the List in *Rhetorica* II 23», *Cahiers de l'institut du moyen âge grec et latin* 57, 3–10.
- Chroust, A.-H. 1974 (a): «Aristotle's Earliest Course of Lectures on *Rhetoric*» in Erickson 1974, 22–36 [= *L'Antiquité Classique* 33, 1964, 58–72].
- 1974 (b): «Aristotle's First Literary Effort: The *Gryllos*. A Lost Dialog on the Nature of Rhetoric» in Erickson 1974, 37–51 [= *Revue des Études Grecques* 78, 1965, 576–591].
- Classen, C.J. 1989: «Principi e concetti morali nella *Retorica* di Aristotele», *Elenchos* 10/1, 5–22.
- Coenen, H.G. 1987: «Der Aristotelische Topos aus dem Mehr und Weniger (*Rhetorik* 2, 23, 4 f.)» in Arens, A. (a cura di), *Text–Etymologie. Untersuchungen zu Textkörper und Textinhalt. Festschrift für Heinrich Lausberg zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden–Stoccarda, 74–89.
- Cohen, L.J. 1977: *The Probable and the Provable*, Oxford.
- 1991: «Induction, dialectique, modalité. La logique inductive» in Sinaceur 1991, 459–461.
- Coker, J. 1992: «On Being “Nemesitikos” as a Mean», *Journal of Philosophical Research* 17, 61–92.
- Cole, Th. 1991: *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimora–Londra.
- Colli, G. 1969: *Filosofia dell'espressione*, Milano.
- Collingwood, R.G. 1939: *An Autobiography*, Londra.
- 1960: *Los principios del arte*, H. Flores Sánchez (trad.), Messico [= 1938: *The Principles of Art*, Oxford].
- 2004: *Idea de la historia*, E. O'Gorman & J. Hernández (trad.), Messico [= 1946: *The Idea of History*, Oxford].
- Compagnon, A. 1999 (a): «La rhétorique à la fin du XIX^e siècle (1875–1900)» in Fumaroli 1999, 1215–1260.
- 1999 (b): «La réhabilitation de la rhétorique au XX^e siècle» in Fumaroli 1999, 1261–1282.
- Conderana Cerrillo, J.M. 2002: *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Salamanca.
- Conill, J. 1981: *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Valencia.
- 1988 (a): *El crepúsculo de la metafísica*, Barcellona.
- 1988 (b): «Hacia una antropología de la experiencia», *Estudios Filosóficos* 106, 459–493.
- 1991: *El enigma del animal fantástico*, Madrid.
- 1992: «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri. La postmodernidad metafísica» in San Martín, J. (a cura di), *Ortega y la fenomenología*, Madrid 1992, 297–312.
- 1997: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid.
- 1998 (a): «Concepciones de la experiencia», *Diálogo Filosófico* 41, 148–170.
- 1998 (b): «La verdad de la razón experiencial» in Nicolás & Frápolli 1998, 181–197.

- 2001 (a): «La conformación de deberes compartidos: una ética comunitaria frente al modelo individualista» in Pérez, J. (a cura di), *Las Terveras Vías*, Madrid 2001, 137–164.
- 2001 (b): «Aspectos éticos de la globalización. Justicia, solidaridad y esperanza frente a la globalización», *Documentación Social* 125, 225–242.
- 2001 (c): «Ciudadanía económica en la jungla global» in Cortina & Conill 2001, 245–265.
- 2002 (a): «Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista–dinamicista del cuerpo humano», *Pensamiento* 221, 177–192.
- (a cura di) 2002 (b): *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia.
- 2003 (a): «El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas» in Cortina & García–Marzá 2003, 121–142.
- 2003 (b): «Filosofía sin criptometafísica» in Carpintero Capell, H. (a cura di), *Metafísicos españoles actuales*, Madrid 2003, 67–89.
- 2004 (a): *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid.
- 2004 (b): «Ética hermenéutica desde la razón experiencial gadameriana» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 49–62.
- 2005 (a): «Presentación» in Zubiri 2005, I–XVI.
- 2005 (b): «El camino gadameriano hacia la hermenéutica ontológica», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 207–220.
- 2005 (c): «Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana», *Diálogo Filosófico* 61, 29–43.
- 2006 (a): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid.
- 2006 (b): «Aplicación» in Beuchot, M. & Arenas—Dolz, F. (a cura di), *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*, Estella 2006, 53–82.
- Conill, J. & Crocker, D.A. (a cura di) 2003: *Republicanism y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?*, Granada.
- Conill, J. & Montoya, J. 2001: *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid [= 1986].
- Conley, Th. 1982: «*Pathe and Pisteis*: Aristotle, *Rhetoric* II 2–11», *Hermes* 110, 300–315.
- 1984: «The Enthymeme in Perspective», *Quarterly Journal of Speech* 70, 168–187.
- Consigny, S. 1987: «Transparency and Displacement: Aristotle's Concept of Rhetorical Clarity», *Rhetoric Society Quarterly* 17, 413–419.
- Cooper, J.M. 1975: *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge Mass.
- 1980: «Aristotle on Friendship» in Rorty 1980 (a), 301–340.
- 1990: «Political Animals and Civic Friendship» in Patzig 1990, 220–248.
- 1993: «Rhetoric, Dialectic, and the Passions», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11, 175–198.
- 1994: «Ethical–Political Theory in Aristotle's *Rhetoric*» in Furley & Nehamas 1994, 193–210.
- 1996: «An Aristotelian Theory of the Emotions» in Rorty 1996 (a), 238–257.
- 1998: «Friendship and the Good in Aristotle» in Sherman 1998 (a), 277–300.
- (a cura di) 1999 (a): *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton.
- 1999 (b) «Reason, Moral Virtue, and Moral Value» in Cooper 1999 (a), 253–280.

- 1999 (c): «An Aristotelian Theory of Emotions» in Cooper 1999 (a), 406–423.
- 1999 (d): «Some Remarks on Aristotle Moral Psychology» in Cooper 1999 (a), 237–252.
- Cooper, L. 1907: «Aristotle from the Rhetoric» in *Theories of Style, with Special Reference to Prose Composition*, New York.
- 1920: «A Pun in the Rhetoric of Aristotle», *Ancient Journal of Philology* 41, 48–56.
- 1929: «Aristotle, Rhetoric 3. 16. 1417b16–20», *American Journal of Philology* 50, 170–180.
- Cope, E.M. 1970: «An Introduction to Aristotle's Rhetoric», Hildesheim [= Cambridge 1867].
- Copleston, F. 1991: *Historia de la Filosofía*, vol. 1: *Grecia y Roma*, Barcellona.
- Corcoran, J. 1973: «A Mathematical Model of Aristotle's Syllogistic», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, 191–219.
- (a cura di) 1974 (a): *Ancient Logic and Its Modern Interpretators*, Dordrecht.
- 1974 (b): «Aristotle's Natural Deduction System» in Corcoran 1974, 85–132.
- Cordero, N. L. (a cura di) 2000: *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque avec sa collaboration à l'occasion de son 70^e anniversaire*, Parigi.
- Coreth, E. 2004: «Historia de la hermenéutica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 211–221.
- Cortina, A. 1985: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*, Salamanca.
- 1986: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid.
- 1988: «La reconstrucción de la racionalidad práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo», *Estudios Filosóficos* 104, 166–193.
- 1990: *Ética sin moral*, Madrid.
- 1993: *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid.
- 1996: «El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas», *Isegoría* 13, 119–134.
- 1997: *Ciudadanos del mundo*, Madrid.
- (a cura di) 1998 (a): *10 palabras clave en Filosofía política*, Estella.
- 1998 (b): *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid.
- 2000 (a): *La educación y los valores*, Madrid.
- 2000 (b): «Presentación» in Cortina 2000 (a), 9–14.
- 2000 (c): «El universo de los valores» in Cortina 2000 (a), 15–35.
- 2000 (d): «¿Educación para el patriotismo o para el cosmopolitismo?» in Cortina 2000 (a), 61–79.
- 2001 (a): *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid.
- 2001 (b): «El protagonismo de los ciudadanos. Dimensiones de la ciudadanía» in Cortina & Conill 2001, 13–30.
- Cortina, A. & Conill, J. 1999: «Pragmática trascendental» in *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 18: Dascal, M. (a cura di), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid 1999, 137–66.
- Cortina, A. & Conill, J. (a cura di) 2001: *Educación en la ciudadanía*, Valencia.
- Cortina, A. & García–Marzá, D. (a cura di) 2003: *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid.

- Couloubaritsis, L. 1970: «La philia à l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'Éthique», *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, 25–78.
- 1978: «Sophia et Philosophia chez Aristote», *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, 7–38.
- 1980: «Y–a–t–il une intuition des principes chez Aristote», *Revue internationale de philosophie* 133/134, 440–471.
- 1986: «Dialectique, rhétorique et critique chez Aristote» in Meyer 1986, 103–118.
- 1990: «La métaphysique s'identifie–t–elle à l'ontologie?» in Courtine 1990, 297–322.
- 2000: «Temps et action dans l'Éthique à Nicomaque» in Cordero 2000, 131–148.
- Courtine, J.–F. (a cura di) 1990: *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Parigi.
- Covarrubias Correa, A. 2004: «Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 451–463.
- Crem, T.M. 1974 «The Definition of “Rhetoric” According to Aristotle» in Erickson 1974, 52–71 (= *Laval Théologique et Philosophique* 12, 1956, 233–250).
- Crisp, R. 1994: «Aristotle's Inclusivism», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 111–136.
- Crisp, R. & Slote, M. 1997: *Virtue Ethics*, Oxford.
- Croce, B. 1997: *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, P. Aullón de Haro & J. García Galdón (trad.), Málaga [= 1902: *Estetica come Scienza dell'Espressione e Linguistica Generale*, Bari].
- 2002: *Breviario de Estética. Aesthetica in Nuce*, J. Bregante Otero (trad.), Madrid [= 1913: *Breviario di Estetica*, Napoli; 1929: *Aesthetica in nuce*, Napoli].
- Croissant–Gœdert, J. 1953: «La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l'œuvre d'Aristote» in *Actes du Xième congrès international de philosophie*, Lovaina 1953, 269–275.
- Cronin, J.F. 1939: «The Athenian Juror and Emotional Pleas», *Classical Journal* 34, 471–479.
- Cronkhite, G.L. 1966: «The Enthymeme as Deductive Rhetorical Argument», *Western Speech Journal* 30, 129–134.
- Cubells, F. 1967: *El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega*, Valencia.
- 1981: *El concepto de acto energético en Aristóteles*, Valencia.
- Curren, R.R. 2000: *Aristotle on the Necessity of Public Education*, Lanham.
- Curtius, E.R. 1949: «Antike Rhetorik und vergleichende Literaturwissenschaft», *Comparative Literature* 1, 24–43.
- 1999: *Literatura europea y Edad Media Latina*, M. Frenk Alatorre & A. Alatorre (trad.), 2 voll., Madrid [= 1948: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna].
- Curzer, H.J. 1996: «A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean», *Ancient Philosophy* 16, 129–138.
- D'Agostini, F. 1995: «Logica ermeneutica: dialettica, ricorsività, nichilismo» in Carchia & Ferraris 1995: 151–177.
- Davidson, D. 1980: «How Is Weakness of the Will Possible?» in *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, 21–42.
- Davis, M. 1992: *The Poetry of Philosophy. On Aristotle's Poetics*, Lanham.
- 1996: *The Politics of Philosophy. A Commentary on Aristotle's Politics*, Lanham.
- De Garay, J. 1987: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona.

- 2005: «Hermenéutica y formas aristotélicas de racionalidad», *Éndoxa. Series Filosóficas* 19, 1–22.
- de Groot, A.W. 1921: *Der antike Prosarhythmus*, Groninga–La Haya.
- De Moss, D.J. 1990: «Acquiring Ethical Ends», *Ancient Philosophy* 10/1, 63–79.
- de Pater, W.A. 1965: *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Freiburg i.Ü.
- 1968: «La fonction du lieu et de l'instrument dans les *Topiques*» in Owen 1968, 164–188.
- De Ste. Croix, G.E.M. 1992: «Aristotle on History and Poetry» in Rorty 1992 (a), 23–32.
- Dearin, R. 1966: «Aristotle on Psychology and Rhetoric», *Central States Speech Journal* 17, 277–282.
- Declercq, G. 1999: «La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650–1675)» in Fumaroli 1999, 629–706.
- Dehesa Dávila, G. 2004: *Introducción a la retórica y la argumentación*, Messico.
- Delon, M. 1999: «Procès de la rhétorique, triomphe de l'éloquence (1775–1800)» in Fumaroli 1999, 1001–1017.
- Demand, N. 1996: «Medicine and Philosophy: The Attic Orators» in Wittern & Pellegrin 1996, 91–99.
- Depew, D.J. 1995: «Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals», *Phronesis* 40, 156–181.
- Desideri, F. 2004: *Forme dell'estetica. Dall'esperienza del bello al problema dell'arte*, Roma–Bari.
- Destrée, P. 2002: «Comment démontrer le propre de l'homme? Pour une lecture “dialectique” de EN, I, 6» in Aubry 2002 (a), 39–61.
- Devereux, D. 1990: «Comments on Robert Bolton's, The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic» in Devereux, D. & Pellegrin, P. (a cura di), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Parigi 1990, 263–286.
- Diels, H. 1968: «Über das dritte Buch der aristotelischen *Rhetorik*» in Stark 1968, 1–32 [= Berlino 1886].
- Dirlmeier, F. 1963: «Zum gegenwärtigen Stand der Aristoteles–Forschung», *Wiener Studien* 76, 52–67.
- Dixsaut, M. 2000: «Ce qu'était Aristote pour Nietzsche» in Cordero 2000, 197–217.
- Dockhorn, K. 1966: «Gadamer, Wahrheit und Methode», *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 218, 169–206.
- Domingo Moratalla, A. 1991: *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialogal de H.G. Gadamer*, Salamanca.
- 2001: «Ciudadanía multicultural y filosofía política: un desafío cultural al pluralismo» in Cortina & Conill 2001, 63–83.
- 2002: *Educación para una ciudadanía responsable*, Madrid.
- 2004: «Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 63–85.
- Donini, P.L. 1989: *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Torino.
- 1994: «Politica, statistiche e battaglie navali in Aristotele» in Bertelli & Donini 1994, 149–171.
- Dorandi, T. 1989: «La polemica fra Aristotele e Isocrate nella testimonianza filodemea» in Berti, E. & Napolitano Valditara, L.M. (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila 1989, 201–206.
- Douay–Soublin, F. 1999: «La rhétorique en France au XIX^e siècle à travers ses pratiques et ses institutions: restauration, renaissance, remise en cause» in Fumaroli 1999, 1071–1214.
- Douglas, R.B. 1974: «An Aristotelian Orientation to Rhetorical Communication», *Philosophy and Rhetoric* 7, 80–88.

- Dover, K.J. 1974: *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.
- 1997: *The Evolution of Greek Prose Style*, Oxford.
- Dramaliev, L. 1991: «Aristote notre contemporain» in Sinaceur 1991, 559–563.
- Du Lac, H. 1949: «The *Peri Hermeneias*. Its Place in Logic and Its Order», *Laval théologique et philosophique* 5, 161–169.
- Dubarle, D. 1991: «L'intellect actif chez Aristote» in Sinaceur 1991, 783–790.
- Dunne, J. 1993: *Back to the Rough Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame.
- Düring, I. 1968: «Aristotle's Use of Examples in the Topics» in Owen 1968, 202–232.
- 1990: *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, B. Navarro (trad.), Messico [= 1966: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg].
- Ebert, Th. 1976: «Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, 12–30.
- 1995 (a): «Phronêsis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik» in Höffe 1995 (a), 165–185.
- 1995 (b): «Was ist ein vollkommener Syllogismus des Aristoteles?», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77, 221–247.
- Eco, U. 1986: «Il messaggio persuasivo» in Fenocchio 1986, 11–27.
- Eggs, E. 1984: *Die Rhetorik des Aristoteles: Ein Beitrag zur Theorie der Alltagsargumentation und zur Syntax von komplexen Sätzen*, Francoforte del Meno.
- Ehrenberg, V. 1969: *The Greek State*, Londra.
- Eichler, K.D. (a cura di) 1999: *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig.
- Eisenhut, W. 1974: *Einführung in die antike Rhetorik und ihre Gesichte*, Darmstadt.
- Elm, R. 1996: *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn–Monaco di Baviera–Vienna–Zurigo.
- Engberg–Pedersen, T. 1979: «More on Aristotelian Epagoge», *Phronesis* 24, 311–314.
- 1983: *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford.
- 1996: «Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?» in Rorty 1996 (a), 116–141.
- Engstrom, S. & Whiting, J. (a cura di) 1996: *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge.
- Enos, R.L. (a cura di) 1982: «The Most Significant Passage in Aristotle's *Rhetoric*: Five Nominations», *Rhetoric Society Quarterly* 12, 2–39.
- Enos, R.L. & Lauer, J.M. 1992: «The Meaning of *Heuristic* in Aristotle's *Rhetoric* and Its Implications for Contemporary Rhetorical Theory» in Witte & Nakadate & Cherry 1992, 79–87.
- Enskat, R. 1986: «Ein aussagenlogischer Aspekt der aristotelischen Syllogistik», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 284–292.
- Erickson, K.V. (a cura di), 1974: *Aristotle: The Classical Heritage of Rhetoric*, Metuchen N.J.
- Escámez, J. 2001: «Claves para la educación de ciudadanos culturalmente diferentes» in Cortina & Conill 2001, 195–211.
- Esteban Ortega, J. 2002: *Memoria, hermenéutica y educación*, Madrid.
- Etxeberria, X. 2005: «Ética hermenéutica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 118–133.
- Evans, J.D.G. 1977: *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge.

- Fabris, M. 1984: «Verità e parola» in Rossi 1984, 233–237.
- Fafner, J. 1999: «Retorik og erkendelse», *Rhetorica Scandinavica* 10, 32–39.
- 2001: «Retorik og erkendelse» in Johannesson 2001, 29–39.
- Farrell, Th.B. 1995: «Philosophy against *Rhetoric* in Aristotle», *Philosophy and Rhetoric* 28, 181–198.
- Fattal, M. 1988: *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident*, Parigi.
- 1995: «De la division dans le *Politique* de Platon», *Revue de Philosophie Ancienne* 13/1, 3–14.
- 1996: «L'intellection des indivisibles dans le *De anima* (III, 6) d'Aristote. Lectures arabes et modernes» in Viano 1996, 423–40.
- 1998: «Mythe et philosophie chez Parménide», *EL* 2, 91–103.
- 2001: *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Parigi.
- Femenias, M.L. 1994: «Women and Natural Hierarchy in Aristotle», *Hypatia* 9, 164–172.
- Fenocchio, G. (a cura di) 1986: *Le ragioni della retorica*, Modena.
- Ferraris, M. 1995: «Icnologia» in Carchia & Ferraris 1995, 103–135.
- Ferrer i Miquel, J. 1992: *Amistat i Ètica*, Barcellona.
- Festugière, A.J. 1936: *Aristote: Le Plaisir*, Parigi.
- Fiedler, W. 1978: *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam.
- Figal, G. 1988: *Martin Heideggers. Phänomenologie der Freiheit*, Francoforte del Meno.
- Finley, M.I. 1984: *Politics in the Ancient World*, Cambridge.
- Fisas, V. 2002: «Seguridad humana» in Conill 2002 (b), 328–335.
- Fish, S. 1992: *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, Barcellona.
- Fishkin, J. 1990: *Democracy and Deliberation*, New Haven.
- Flashar, H. 1976: «Die Handlungstheorie des Aristoteles», *Poetica* 8, 336–339.
- 1983: «Aristoteles» in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. 3, Basilea 1983, 175–457.
- Flynn, L.J. 1956: «Aristotle: Art and Faculty of Rhetoric», *Southern Speech Communication Journal* 21, 244–254.
- 1957: «The Aristotelian Basis for the Ethics of Speaking» in *Speech Teacher* 6, 179–187.
- Foot, Ph. 1997: «Virtues and Vices» in Crisp & Slote 1997, 163–177 [= 1978: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978, 1–18].
- Fortenbaugh, W.W. 1975: *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics, and Ethics*, Londra.
- 1979: «Aristotle's *Rhetoric* on Emotions» in Barnes & Schofield & Sorabji 1979, 133–153 [= 1970: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 40–70; rist. in Erickson 1974, 205–234].
- (ed.) 1985: *Theophrastus of Eresus*, New Brunswick–Londra.
- 1986: «Aristotle's Platonic Attitude Toward Delivery», *Philosophy and Rhetoric* 19, 242–254.
- 1991: «Persuasion through Character and the Composition of Aristotle's *Rhetoric*», *Rheinisches Museum* 134, 152–156.
- 1994: «Theophrastus, the “Characters” and Rhetoric» in Fortenbaugh & Mirhady 1994, 15–35.

- Fortenbaugh, W.W. & Mirhady, D.C. (a cura di) 1994: *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick–Londra.
- Fournel, J.–L. 1999: «Rhétorique et langue vulgaire en Italie au XVI^e siècle: la guerre, l’amour et les mots» in Fumaroli 1999, 313–339.
- Fowler, R.L. 1982: «Aristotle on the Period (*Rhet.* 3.9)», *Classical Quarterly* 32, 89–99.
- Fraijó, M. 2000: *Fragmentos de esperanza*, Estella.
- 2006: *A vueltas con la religión*, Estella.
- France, P. 1999: «Lumières, politesse et énergie (1750–1776)» in Fumaroli 1999, 945–999.
- Frappier, G. 1977: «L’art dialectique dans la philosophie d’Aristote», *Laval théologique et philosophique* 33, 115–134.
- Frede, D. 1970: *Aristoteles und die “Seeschlacht”. Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione* 9, Gotinga.
- 1992 (a): «The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle» in Nussbaum & Rorty 1996 (a), 279–295.
- 1992 (b): «Necessity, Chance, and, “What Happens for the Most Part”» in Rorty 1992 (a), 197–220.
- 1996: «Mixed Feelings in Aristotle’s *Rhetoric*» in Rorty 1996 (a), 258–285.
- 2000: «Staatsverfassung und Staatsbürger (III, 1–5)» in Höffe 2001, 75–92.
- 2003: «Aristoteles über Leib und Seele» in Buchheim & Flashar & King 2003, 85–109.
- Frede, M. 1974: «Stoic vs. Aristotelian Syllogistic», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, 1–32.
- Freeland, C.A. 1992: «Plot Imitates Action: Aesthetic Evaluation and Moral Realism in Aristotle’s *Poetics*» in Rorty 1992 (a), 111–132.
- Frère, J. 1995: *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*, Atene–Parigi.
- 1996: «Fonction représentative et représentation. Φαντασία et φάντασμα selon Aristote» in Viano 1996, 331–48.
- 2000: «Emportement et colère: *Thumos* et *orgè* selon Aristote» in Cordero 2000, 171–187.
- Fumaroli, M. (a cura di) 1999: *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne. 1450–1950*, Parigi.
- Furley, D.J. 1980: «Self–Movers» in Rorty 1980 (a), 55–67.
- Furley, D.J. & Nehamas, A. (a cura di) 1994: *Aristotle’s Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton.
- Gadamer, H.–G. 1999: *Gesammelte Werke*, 10 voll., Tübinga.
- 1979: *La dialéctica de Hegel*, M. Garrido (trad.), Madrid.
- 1981: *La razón en la época de la ciencia*, E. Garzón Valdés (trad.), Barcellona.
- 1993 (a): *El problema de la conciencia histórica*, A. Domingo (trad.), Madrid.
- 1993 (b): *Elogio de la teoría: discursos y artículos*, A. Poca (trad.), Barcellona.
- 1997: *Verdad y método*, A. Agud & R. de Agapito (trad.), Salamanca [= 1960: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga].
- 1998 (a): *Verdad y método II*, M. Olasagasti (trad.), Salamanca [= 1986: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register*, Tübinga].
- 1998 (b): *Arte y verdad de la palabra*, J.F. Zúñiga & F. Oncina (trad.), Barcellona.
- 1998 (c): *El giro hermenéutico*, A. Parada (trad.), Madrid.
- 2002 (a): *Acotaciones hermenéuticas*, A. Agud & R. de Agapito (trad.), Madrid.

- 2002 (b): *Los caminos de Heidegger*, A. Ackermann Pilári (trad.), Barcellona.
- Gagarin, M. 1994: «Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric» in Worthington 1994, 46–68.
- Gaines, R.N. 1986: «Aristotle's Rhetorical Rhetoric?», *Philosophy and Rhetoric* 19, 194–200.
- Gaiser, K. 1979: «Plato Comicus or Plato Philosophus? (Aristotle, *Ars rhetorica* I 15, 1376a7–11)», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 26, 51–61.
- Galland–Hallyn, P. 1999: «La rhétorique en Italie à la fin du Quattrocento (1475–1500)» in Fumaroli 1999, 131–190.
- Garagalza, L. 2004 (a): «Hermenéutica filosófica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 181–187.
- 2004 (b): «Humanismo hermenéutico» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 229–232.
- 2005: «Lenguaje y humanismo» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 352–361.
- García Bacca, J.D. 1963 (a): *Historia filosófica de la ciencia*, Messico 1963, 117–184 [= 1949/1951: «Ensayo de interpretación histórico–vital de la lógica desde Aristóteles hasta nuestros días», *Episteme* 1, 204–213, 356–366, 420–444].
- 1963 (b): «La negación. Sus potencia y poderes en la lógica formal, lógica de la razón vital y lógica dialéctica», *Humanitas* 4, 115–122.
- 2000: «Introducción filosófica a la *Poética*» in *Aristóteles. Poética. Introducción, versión y notas*, Messico 2000, I–CV [= 1946].
- García Gómez–Heras, J.M^a 2000: *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*, Madrid.
- 2003: *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*, Madrid.
- 2004: «Explicación y comprensión» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 130–134.
- 2005: *Buscando la felicidad. La odisea de la conciencia moral en su peregrinar hacia el bien*, Bilbao.
- García Gual, C. 1972: *Los orígenes de la novela*, Madrid.
- García Marzá, D. 1992: *Ética de la justicia*, Madrid.
- García Santos, C. 2003: «El bien como entramado platónico–aristotélico a través de H.–G. Gadamer» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2003, 103–110.
- 2005: «Gadamer, Hans–Georg» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 171–180.
- García–Berrio Hernández, A.P. 1998: «Quintiliano y la retórica deliberativa del abogado y el orador público» in Albaladejo 1998, 559–69.
- Garver, E. 1986: «Aristotle's *Rhetoric* as a Work of Philosophy», *Philosophy and Rhetoric* 19, 1–22.
- 1988: «Aristotle's *Rhetoric* on Unintentionally Hitting the Principles of the Sciences», *Rhetorica* 6, 381–393.
- 1989: «The Human Function and Aristotle's Art of Rhetoric», *History of Philosophy Quarterly* 6, 133–145.
- 1991: «Making Discourse Ethical. The Lessons of Aristotle's *Rhetoric*», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5, 73–96.
- 1994 (a): *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*, Chicago–Londra.
- 1994 (b): «Growing Older and Wiser With Aristotle: *Rhetoric* II.12–14 and Moral Development», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10, 171–200.
- 1996: «The Political Irrelevance of Aristotle's *Rhetoric*», *Philosophy and Rhetoric* 29, 179–199.

- Gaskin, R. 1995: *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlino.
- Gastaldi, S. 1987: «*Pathe and Polis: Aristotle's Theory of Passions in the Rhetoric and the Ethics*», *Topoi* 6, 105–110.
- 1989: «*Eikos e thaumaston nella Poetica di Aristotele*» in Lanza & Longo 1989, 85–100.
- 1993: «Teoria e funzioni della metafora in Aristotele» in Battegazzore 1993, 419–427.
- 1994: *Le immagini della virtù. Le strategie metaforiche nelle "Etiche" di Aristotele*, Torino.
- 2003: *Bios hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli.
- Gentili, C. 1996: *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Genova.
- Gerber, G. 1871: *Die Sprache als Kunst*, Bromberg.
- Gigon, O. 1968: «Aristoteles, *Topik* III, 1–3» in Owen 1968, 233–256.
- Gil, L. 1969: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid.
- Gohlke, P. 1944: «Die Entsehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik», *Sitzungsbericht der Wiener Akademie der Wissenschaften* 223/2, 111–144.
- Golden, L. 1992: «Aristotle on the Pleasure of Comedy» in Rorty 1992 (a), 379–386.
- Gomá Lanzón, J. 2003: *Imitación y Experiencia*, Valencia.
- Gómez-Lobo, A. 1989: «The Ergon Inference», *Phronesis* 34, 43–57; rist. in Gerson, L.P. (a cura di), *Aristotle. Critical Assessments*, Londra–New York 1999, vol. 3, 170–183.
- 1995: «Aristotle's Right Reason» in Bosley & Shiner & Sisson 1995, 15–34.
- Gómez Robledo, A. 1991: «Ethique et politique» in Sinaceur 1991, 551–553.
- Gomperz, H. 1965: *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts*, Leipzig [= 1912].
- González, J. 1996: *El Ethos, destino del hombre*, Messico.
- González Bedoya, J. 1990: *Tratado histórico de retórica filosófica*, vol. 1: *La antigua retórica. Aportaciones a la Postmodernidad desde la teoría de la argumentación*; vol. 2: *La nueva retórica. La argumentación en el derecho, la ética y la información*, Madrid.
- Gordon, R.M. 1986: «The Passivity of Emotions», *The Philosophical Review* 95, 371–392.
- Gourinat, J.–B. 2002: «Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne» in Aubry 2002 (a), 95–124.
- Gourinat, M. 2002: «Aristote est-il le fondateur de l'économie politique?» in Aubry 2002 (a), 139–160.
- Gracia, D. 1989: *Fundamentos de bioética*, Madrid.
- 1990: *Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*, Madrid.
- 1991: *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid.
- 2001: «La deliberación moral: el método de la ética», *Med Clin (Barc)* 117, 18–23.
- Gracián, B. 2003: *Oráculo manual y arte de la prudencia*, Madrid [= 1653].
- Graeser, A. 1993: «Praktische Wahrheit und praktischer Syllogismus» in *Die Philosophie der Antike*, München 1993, vol. 2, 250–254.
- Granatelli, R. 1994: «Un nuovo frammento del "Grillo" di Aristotele?», *Rivista di cultura classica e medioevale* 36, 177–97.
- Grant, C.K. 1967: «Certainty, Necessity and Aristotle's Sea Battle», *Mind* 66, 522–31.
- Gray, J. 2000: «La crisis de los valores modernos y una Ilustración corregida» in Cortina 2000 (a), 51–60.

- Grimaldi, W.M.A. 1957: «A Note on the πίστεις in Aristotle's *Rhetoric* 1354–1356», *American Journal of Philology* 78, 188–192.
- 1958: «Rhetoric and the Philosophy of Aristotle», *Classical Journal* 53, 371–375.
- 1972: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden.
- 1974: «The Aristotelean *Topics*» in Erickson 1974, 176–193 [= 1958: *Traditio* 14, 1–16].
- 1978: «Rhetoric and Truth. A Note on Aristotle, *Rhetoric* 1355a21–24», *Philosophy and Rhetoric* 11, 173–177.
- 1980: «“Sêmeion, Tekmerion, Eikos” in Aristotle's *Rhetoric*», *American Journal of Philology* 101, 383–398.
- Grondin, J. 1994: «The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity», in Kisiel, Th. & van Buren, J. (a cura di), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany 1994, 345–357.
- 1996: «Hermeneutik», in Ueding, G. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübinga 1996, vol. 3, coll. 1350–1374.
- 1999: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, A. Ackermann (trad.), Barcellona [= 1991: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt].
- 2003: *Introducción a Gadamer*, C. Ruiz-Garrido (trad.), Barcellona [= 2000: *Einführung zu Gadamer*, Tübinga].
- 2004: «El legado de Gadamer» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 13–23.
- 2005: «La esperanza de Gadamer», *Diálogo Filosófico* 61, 45–51.
- Guthrie, W.K.C. 1957: «Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries», *The Journal of Hellenic Studies* 77, 35–41.
- Gutmann, A. & Thompson, D. (a cura di) 1996: *Democracy and Disagreement*, Cambridge.
- Habermas, J. 1988: *La lógica de las ciencias sociales*, M. Jiménez Redondo (trad.), Madrid [= 1982: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Francoforte del Meno].
- 1997: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, S. Mas & C. Moya (trad.), Madrid [= 1978: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Francoforte del Meno].
- 1999: *Teoría de la acción comunicativa*, M. Jiménez Redondo (trad.), Madrid [= 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll. Francoforte del Meno, 1995].
- 2002: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, R.S. Carbo (trad.), Barcelona [= 2001: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Francoforte del Meno].
- Hadot, P. 1980: «Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'antiquité», *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 39, 139–166.
- Hafemann, B. 1998: *Aristoteles' transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der Metaphysik*, Berlino–New York.
- Hagdopoulos, D.J. 1976 (a): «The Definition of the “Predicables” in Aristotle», *Phronesis* 21, 59–63.
- 1976 (b): «Protasis and Problema in the Topics», *Phronesis* 21, 266–276.
- Hagen, H.–M. 1966: *Ἐθοποιία. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Erlangen.
- Halliwel, S. 1986: *Aristotle's Poetics*, Londra.
- 1990: «Traditional Greek Conceptions of Character» in Pelling 1990, 32–59
- 1992 (a): «Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's *Poetics*» in Rorty 1992 (a), 241–260.

- 1992 (b): «Epilogue: The *Poetics* and its Interpreters» in Rorty 1992 (a), 409–424.
- 1993: «Style and Sense in Aristotle's *Rhetoric* Book 3», *Revue Internationale de Philosophie* 47, 50–69.
- 1994 (a): «Popular Morality, Philosophical Ethics, and the *Rhetoric*» in Furley & Nehamas 1994, 211–230.
- 1994 (b): «Philosophy and Rhetoric» in Worthington 1994, 222–243.
- 1996: «The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory in Aristotle» in Rorty 1996 (a), 175–190.
- 2003: «Aristoteles und die Geschichte der Ästhetik» in Buchheim & Flashar & King 2003, 165–183.
- Hallyn, F. 1999: «Dialectique et rhétorique devant la 'nouvelle science' du XVII^e siècle» in Fumaroli 1999, 601–628.
- Hamlyn, D.W. 1976: «Aristotelian Epagôgê», *Phronesis* 21, 167–184.
- 1990: «Aristotle on Dialectic», *Philosophy* 65, 465–474.
- Hansen, M.H. 1987: *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford.
- Hardie, W.F.R. 1965: «The Final Good in Aristotle's Ethics», *Philosophy* 40, 277–295.
- 1968: *Aristotle's Ethics*, Oxford.
- Hartmann, N. 1964 (a): «Aristóteles y el problema del concepto», B. Navarro (trad.), Messico, 5–48 [= 1957: «Aristoteles und das Problem des Begriffs» in *Kleinere Schriften*, Berlino, vol. 2, 100–129].
- 1964 (b): «Sobre la doctrina del *eidos* en Platón y Aristóteles», B. Navarro (trad.), Messico, 49–98 [= 1957: «Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles» in *Kleinere Schriften*, Berlino, vol. 2, 129–164].
- Hasle, P. & Bräuner, T. 1998: «Systemudvikling – logos eller mythos?», *Rhetorica Scandinavica* 6, 33–45.
- Hauser, G.A. 1974: «The Example in Aristotle's *Rhetoric*: Bifurcation or Contradiction?» in Erickson 1974: 156–168 [= 1968: *Philosophy and Rhetoric* 1, 78–90].
- 1982: «The Most Significant Passage in Aristotle's *Rhetoric* or How Function May Make Moral Philosophers of Us All» in Enos 1982, 13–16.
- 1985: «Aristotle's Example Revisited», *Philosophy and Rhetoric* 18, 171–180.
- Hegel, G.W. 1985: «Aristóteles» in *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, W. Roces (trad.), México [= 1831: «Aristoteles» in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in Werke*, Francoforte del Meno 1993, vol. 19, 132–248].
- Heidegger, M. 1976: *Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles, Physik B, 1* in *Wegmarken in Gesamtausgabe*, Francoforte del Meno 1976, vol. 9, 239–302 [= 1939].
- 1981: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* in *Gesamtausgabe*, Francoforte del Meno, vol. 33 [= 1931].
- 1982: *El ser y el tiempo*, J. Gaos (trad.), Messico [= 1977: *Sein und Zeit*, Francoforte del Meno (=1927)].
- 1992 (a): *Platon, Sophistes* in *Gesamtausgabe*, Francoforte del Meno 1992, vol. 19, 1–225 [1924/1925].
- 1992 (b): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* in *Gesamtausgabe*, Francoforte del Meno 1992, vol. 29/30, 397–506 [= 1929/1930].
- 2000: *Logos (Heraklit, Fragment 50)* in *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)* in *Gesamtausgabe*, Francoforte del Meno, vol. 7 [= 1951].

- 2002 (a): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, J.A. Escudero (trad.), Madrid [= 1985: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* in *Gesamtausgabe*, Francoforte del Meno, vol. 61 (=1921/1922)].
- 2002 (b): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* in *Gesamtausgabe*, Francoforte del Meno, vol. 18 [= 1924].
- Heim, M.R. 1981: «Philosophy as Ultimate Rhetoric», *Southern Journal of Philosophy* 19, 181–195.
- Heinimann, F. 1965: *Nomos and Physis*, Basilea.
- Heiss, R. 1959: *Wesen und Formen der Dialektik*, Colonia–Berlino.
- Heitz, E. 1865: *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig.
- Hellspong, L. 1992: *Konsten att tala. Handbok i praktisk retorik*, Lund.
- 1998: «Teoriens topik – och kunskapens retorik», *Rhetorica Scandinavica* 8, 33–40.
- 1999: «Den demokratiska dialogen. Om förhållandet mellan talarkonst och folkstyre i ljuset av några retoriska begrepp», *Rhetorica Scandinavica* 12, 18–42.
- 2000: «Berättelser i argumentation. Om en narrativ retorik», *Rhetorica Scandinavica* 16, 26–33.
- 2001: «Retoriken och den moderna vetenskapen» in Johannesson 2001, 13–28.
- Hellwig, A. 1973: *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Plato und Aristoteles*, Gotinga.
- Hennis, W. 1973: *Política y filosofía práctica*, R. Gutiérrez Girardot (trad.), Buenos Aires.
- Herrera, J.J. 2003: *Hermenéutica, analogía y ontología en Mauricio Beuchot*, Messico.
- Hill, F.I. 1963: *The Generic Method in Recent Criticism on the Rhetoric of Aristotle*, Ithaca.
- 1972: «The Rhetoric of Aristotle» in Murphy, J. (a cura di), *A Synoptic History of Classical Rhetoric*, New York 1972, 19–76.
- 1981: «The Amoralità of Aristotle's *Rhetoric*», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 22, 133–147.
- Hill, H.H. & Kagan, M. 1995: «Aristotelian Dialectic», *Informal Logic* 17, 25–42.
- Hintikka, J. 1973 (a): *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford.
- 1973 (b): «Aristotle's Different Possibilities» in Hintikka 1973 (a), 27–40.
- 1980: «Aristotelian Induction», *Revue Internationale de Philosophie* 34, 422–440.
- 1989: «The Role of Logic in Argumentation», *The Monist* 72/1, 3.
- 1993: «Socratic Questioning, Logic and Rhetoric», *Revue Internationale de Philosophie* 47, 5–30.
- 1998 (a): «Las variedades del ser en Aristóteles» in *El viaje filosófico más largo*, M.M. Mendoza Hurtado (trad.), Barcellona 1998, 13–56 [= 1986: S. Knuuttila & J. Hintikka (a cura di), *The Logic of Being. Historical Studies*, Dordrecht, 1986, 81–114].
- 1998 (b): «La batalla naval presente y futura: Aristóteles y la discusión sobre los futuros contingentes en *De Interpretatione* IX» in *El viaje filosófico más largo*, M.M. Mendoza Hurtado (trad.), Barcellona 1998, 57–90 [= 1964: «The Once and the Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in *De Interpretatione* IX», *The Philosophical Review* 73, 461–92; rist. in Hintikka 1973 (a), 147–178].
- Hirschberger, J. 1960: «Paronymie und Analogie bei Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch* 68, 191–203.
- Hirzel, R. 1900: *Ἀγρᾶφος νόμος*, Leipzig.
- Höffe, O. 1990: «Universalische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44, 537–582.
- (a cura di) 1995 (a): *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlino.

- 1995 (b): «Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen (*Nikomachische Ethik*, I 1, 1094a22–1095a13)» in Höffe 1995 (a), 13–38.
- 1995 (c): «Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative» in Höffe (a), 277–304.
- 1996: *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlino [= 1996].
- 1999: *Aristoteles*, Monaco di Baviera [= 1996].
- (a cura di) 2001: *Aristoteles, Die Politik*, Berlino.
- 2003: «Aristoteles: Ethik und Politik» in Buchheim & Flashar & King 2003, 125–141.
- (2004): *Aristoteles-Lexikon*, Stoccarda.
- Holmberg, C.B. 1977: «Dialectical Rhetoric and Rhetorical Rhetoric», *Philosophy and Rhetoric* 10, 232–243.
- Holmgaard, J. 2001: «Den moderne videnskabs retorik» in Johannesson 2001, 56–72.
- Homiak, M.L. 1998: «Feminism and Aristotle's Rational Ideal» in Sherman 1998 (a), 301–324.
- Hookway, Ch. 1981: «Conscious Belief and Deliberation», *Aristotelian Society*, suppl. 55, 75–89.
- Horn, Ch. & Rapp, Ch. (a cura di) 2002: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, Monaco di Baviera.
- Hortal, A. 2003: «Ética aplicada y conocimiento moral» in Cortina & García-Marzá 2003, 91–119.
- Howell, W.S. 1956: *Logic and Rhetoric in England (1500–1700)*, Princeton.
- Hursthouse, R. 1998: «A False Doctrine of the Mean» in Sherman 1998 (a), 105–119.
- Huseman, R.C. 1970: «Aristotle's Doctrine of the Mean: Implications for Rhetorical Style», *Western Speech* 34, 115–121.
- Hutchinson, D.S. 1986: *The Virtues of Aristotle*, Londra–New York.
- 1988: «Doctrines of the Mean and the Debate Concerning Skills in Forth-Century Medicine, Rhetoric and Ethics», *Apeiron* 21, 17–52.
- Ibáñez, J. 2004: «Experiencia» in Ortiz-Osés & Lanceros 2004, 126–130.
- Ihring, A. 1965: «Remarks on Logical Necessity and Future Contingencies», *Mind* 74, 215–28.
- Inciarte, F. 1972: «Sobre la verdad práctica» in *El reto del positivismo lógico*, Madrid 1972, 159–187.
- 1974: «Theoretische und praktische Wahrheit» in Riedel 1974, 155–170.
- 1985: «Praktische Wahrheit. Bemerkungen im Anschluß an Aristoteles» in Gerhard, V. & Herold, N. (a cura di), *Wahrheit und Begründung*, Würzburg 1985, 45–69.
- 1986: «Practical Truth», in *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma 1986, 201–215.
- 1994 (a): «Aristotle's Defence of the Principle of Non-Contradiction», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76, 129–150.
- 1994 (b): «Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik», *Philosophischen Jahrbuch* 101, 1–21.
- 1994 (c): «Discovery and Verification of Practical Truth» in Gormally, L. (a cura di), *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Dublino 1994, 25–52.
- Irigoyen Troconis, M.P. (a cura di) 2004: *Hermenéutica, analogía y discurso*, Messico.
- Irwin, T.H. 1975: «Aristotle on Reason, Desire, and Virtue», *Journal of Philosophy* 72, 567–578.
- 1980 (a): «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics» in Rorty 1980 (a), 35–53.
- 1980 (b): «Reason and Responsibility in Aristotle» in Rorty 1980 (a), 117–156.

- 1985: «Aristotle's Concept of Morality», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1, 115–143.
- 1988: *Aristotle's First Principles*, Oxford.
- 1996 (a): «The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy» in Crisp, R. (a cura di), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford 1996, 37–56.
- 1996 (b): «Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*» in Rorty 1996 (a), 142–174.
- 1998: «Permanent Happiness: Aristotle and Solon» in Sherman 1998 (a), 1–33.
- Jäger, W. 1983: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, J. Gaos (trad.), México [= 1923: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlino].
- Jakobson, R. 1956: «The Metaphoric and Metonymic Poles» in Jakobson, R. & Halle, M., *Fundamentals of Language*, La Haya 1956, 76–82.
- Janko, R. 1992: «From Catharsis to the Aristotelian Mean» in Rorty 1992 (a), 341–358.
- Jedan, Ch. 2000: *Willensfreiheit bei Aristoteles*, Gotinga.
- Jensen, K. 1998: «Den retoriske metode», *Rhetorica Scandinavica* 8, 18–32.
- Jiménez Redondo, M. 2005: «Gadamer sobre el concepto aristotélico de *phrónesis*», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 295–323.
- Johannesson, K. 1994: «Juridik och retorik» in Mellqvist, M. & Persson, M. (a cura di), *Retorik & rätt*, Upsala 1994, 11–44.
- 1998: *Retorik eller konsten att övertyga*, Stoccolma.
- (a cura di) 2001: *Vetenskap och retorik. En gammal konst i modern belysning*, Stoccolma.
- Johnstone, C.L. 1980: «An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric and the Search for Moral Truth», *Philosophy and Rhetoric* 13, 1–24.
- Johnstone, H.W. 1969: «Truth, Communication, and Rhetoric in Philosophy», *Revue Internationale de Philosophie* 69/4, 404–409.
- Jordan, W.J. 1974: «Aristotle's Concept of Metaphor in Rhetoric» in Erickson 1974, 235–250.
- Jori, A. 2003: *Aristotele*, Milano.
- Jouanna, J. 1996: «Hippocrate et les *Problemata* d'Aristote: Essai de comparaison entre *Airs, eaux, lieux*, c.10; *Aphorismes* III, 11–14 et *Problemata* I 8–12 et 19–20» in Wittern & Pellegrin 1996, 273–293.
- Jullien, F. 1999: *Tratado de la eficacia*, H.A. Suárez (trad.), Madrid [= 1996: *Traité de l'efficacité*, Parigi].
- 2000: *La propensión de las cosas: para una historia de la eficacia en China*, A. Sucasas (trad.), Barcelona [= 1992: *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Parigi].
- Kahn, C.H. 1992: «Aristotle on Thinking» in Nussbaum & Rorty 1992, 359–379.
- Kalimtzis, K. 2000: *Aristotle on Political Enmity and Disease. An Inquire into Stasis*, Albany.
- Kalinowski, G. 1982: «Die Rhetorik des Aristoteles und die juristische Logik: Zum formalen Charakter der rhetorischen Beweisführung» in Ballweg & Seibert 1982, 99–110.
- Kalman, H. 1999: *The Structure of Knowing. Existential Trust As an Epistemological Category*, Umeå.
- Kamp, A. 1985: *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung*, Freiburg–Monaco di Baviera.
- Kannicht, R. 1976: «Handlung als Grundbegriff der aristotelischen Theorie des Dramas», *Poetica* 8, 326–336.

- Kant, I. 1989: *La Metafísica de las Costumbres*, A. Cortina & J. Conill (trad.), Madrid [= 1797].
- 1997: *Crítica del Juicio*, M. García Morente (trad.), Madrid [= 1790].
- 1998: *Crítica de la razón pura*, P. Ribas (trad.), Madrid [= 1781/1787].
- 2004: *Antropología en sentido pragmático*, J. Gaos (trad.), Madrid [= 1798].
- Kapp, V. 1999: «L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique (1675–1700)» in Fumaroli 1999, 707–786.
- Kariel, H. (a cura di) 1970: *Frontiers of Democratic Theory*, New York.
- Kaul, N. 1967: *Der Zufall und die Theorie des tragischen Handlungsablaufes bei Aristoteles*, Colonia.
- Kennedy, G.A. 1957: «The Ancient Dispute over Rhetoric in Homer», *American Journal of Philology* 78, 23–35.
- 1958: «Aristotle on the Period», *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 169–178.
- 1959: «The Earliest Rhetorical Handbooks», *American Journal of Philology* 80, 169–178.
- 1963: *The Art of Persuasion in Ancient Greece*, Princeton.
- 1980 (a): *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill.
- 1980 (b): «Later Greek Philosophy and Rhetoric», *Philosophy and Rhetoric* 13, 181–197.
- 1991: «Supplementary Essays» in *Aristotle, On Rhetoric. A Theory of Civil Discourse*, Oxford 1991, 299–312.
- 1994: *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton.
- 1996: «The Composition and Influence of Aristotle's Rhetoric» in Rorty 1996 (a), 416–435.
- Kenny, A. 1965/66: «Happiness», *Proceedings of the Aristotelian Society* 66, 93–102.
- 1979: *Aristotle's Theory of Will*, Londra.
- Kerferd, G.B. & Flashar, H. 1998: «Die Sophistik» in Flashar, H. (a cura di), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Basilea 1998, vol. 2/1, 1–137.
- Kerkhoff, M. 1997: *Kairos: exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, San Juan de Puerto Rico.
- Kermode, F. 1983: *El sentido de un final: Estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcellona.
- Keyt, D. & Miller, F.D. (a cura di), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford–Cambridge.
- Killeen, J.F. 1971: «Aristotle Rhetoric 1413b3», *Classical Philology* 66, 186–187.
- King–Farlow, J. 1958–1959: «Sea–Fights Without Tears», *Analysis* 19, 26–42.
- Klein, J. 1989: «Der Syllogismus als Bindeglied zwischen Philosophie und Rhetorik bei Aristoteles. Anmerkungen aus sprachhandlungstheoretischer Perspektive» in Schanze & Kopperschmidt 1989, 35–54.
- Klosko, G. 1993: «Persuasion and Moral Reform in Plato and Aristotle», *Revue Internationale de Philosophie* 47, 31–49.
- Kluxen, W. 1974: *Ethik des Ethos*, Freiburg–Monaco di Baviera.
- Kneale, W. & M. 1962: *The Development of Logic*, Oxford.
- Knuuttila, S. 1991: «Remarques sur la théorie de la modalité chez Aristote» in Sinaceur 1991, 463–467.
- 1993: «Remarks on Induction in Aristotle's Dialectic and Rhetoric», *Revue Internationale de Philosophie* 47, 78–88.

- Kohn, M. 2000: «Language, Power, and Persuasion: Toward a Critique of Deliberative Democracy», *Constellations* 7/3, 408–429.
- Kolnai, A. 1962: «Deliberation is of Ends», *Proceedings of the Aristotelian Society* 62, 195–218.
- König, J. 2002: *Einführung in das Studium des Aristoteles an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik*, Freiburg–Monaco di Baviera.
- Kopperschmidt, J. 1973: *Allgemeine Rhetorik. Einführung in die Theorie der Persuasiven Kommunikation*, Stoccarda.
- 1991: «Formale Topik. Anmerkungen zu ihrer heuristischen Funktionsanalyse innerhalb einer Argumentationsanalytik» in Ueding 1991, 53–62.
- Korsgaard, Ch.M. 1986: «Aristotle on Function and Virtue», *History of Philosophy Quarterly* 3, 259–279.
- 1996: «From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action» in Engstrom & Whiting 1996, 203–236.
- Kosman, A. 1992: «Acting: *Drama* as the *Mimesis* of *Praxis*» in Rorty 1992 (a), 51–72.
- Kosman, L.A. 1980: «Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics» in Rorty 1980 (a), 103–116; rist. in Sherman 1998 (a), 261–275.
- Krämer, H.-J. 1959: *Arete bei Platon und Aristotele. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- 1968: «Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast», *Rheinisches Museum* 111, 293–333.
- Kraut, R. 1989: *Aristotle on Human Good*, Princeton.
- 1996: «Are There Natural Rights in Aristotle», *Review of Metaphysics* 49, 755–774.
- 1998: «Aristotle on the Human Good: An Overview» in Sherman 1998 (a), 79–104.
- Kremer-Marietti, A. 1992: *Nietzsche et la rhétorique*, Parigi.
- Kroll, W. 1933/1934/1935/1936: «Rhetorica», *Philologus* 88, 457–466; 89, 334–348; 90, 205–215; 91, 197–205.
- 1940: «Rhetorik» in Pauly–Wissowa, *Real-Encyclopaedie*, Suppl. VII, 1039–1138.
- Kuhn, H. 1962: «Der Mensch in der Entscheidung. Prohairesis in der *Nikomachischen Ethik*» in *Das Sein und das Gute*, Monaco di Baviera 1962, 247–274.
- Kullmann, W. 1980: «Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles», *Hermes* 108, 419–443.
- 1983: «Aristoteles' Staatslehre aus heutiger Sicht», *Gymnasium* 90, 456–477.
- 1995: «Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles» in Höffe 1995 (a), 253–276.
- 1998 (a): *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stoccarda.
- 1998 (b): «Ansätze zu einer Kommunikationstheorie in der Rhetorik» in *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stoccarda 1998, 449–456.
- 2003: «Die Bedeutung des Aristoteles für die Naturwissenschaften» in Buchheim & Flashar & King 2003, 63–81.
- Küyl, M.-T. 1991: «L'intellect agent et le possible chez Aristote et chez al-Farabi» in Sinaceur 1991, 777–782.
- Labarrière, J.-L. 1984: «Imagination humaine et imagination animal chez Aristote», *Phronesis* 29, 17–49.
- 1994: «L'Orateur politique face à ses Contraintes» in Furley & Nehamas 1994, 231–253.

- Lacan, J. 1990: *Seminario 7. La Ética del Psicoanálisis*, D.S. Rabinovich (trad.), Buenos Aires [= 1986: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse, 1959/1960*, J.A. Miller (ed.), Parigi].
- Laín Entralgo, P. 1950: *La historia clínica*, Madrid.
- 1964: *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media*, Madrid.
- 1972: *Sobre la amistad*, Madrid.
- 1983 (a): *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*, Madrid [= 1964].
- 1983 (b): *Teoría y realidad del otro*, Madrid [= 1981].
- 1984: *La espera y la esperanza*, Madrid.
- 1987 (a): *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Barcellona [= Madrid 1958].
- 1987 (b): *La medicina hipocrática*, Madrid [= 1970].
- 1989: *Descargo de conciencia*, Madrid.
- 1999: *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Madrid.
- Lakoff, G. & Jonson, M. 1986: *Metáforas de la vida cotidiana*, C. González Marín (trad.), Madrid [= 1980: *Metaphors we live by*, Chicago].
- 1999: *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*, New York.
- Laks, A. 1992: «Zeitgewinn. Bemerkungen zum Unterschied zwischen Metapher und Vergleich in Aristoteles' *Rhetorik*» in Rudolph, E. & Wismann, H. (a cura di), *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*, Stoccarda 1992, 11–19.
- 1994: «Substitution et Connaissance. Une Interpretation unitaire (ou presque) de la Théorie Aristotélécienne de la Métaphore» in Furley & Nehamas 1994, 283–305.
- Lallot, J. 1988: «METAΦΟΡΑ. Le Fonctionnement sémiotique de la Métaphore selon Aristote», *Recherches sur la philosophie et le langage* 9, 47–58.
- Lanceros, P. 2004 (a): «Antropología hermenéutica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 20–27.
- 2004 (b): «Mímesis/ Poiesis» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 363–370.
- 2004 (c): «Sentido» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 511–514.
- 2005: «Política» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 451–458.
- Lanza, D. 1989: «Aristotele, la miglior tragedia, gli automata» in Lanza & Longo 1989, 101–112.
- Lanza, D. & Longo, O. (a cura di) 1989: *Il Meraviglioso e il Verosimile tra antichità e medioevo*, Firenze.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.–B. 1996: *Diccionario de Psicoanálisis*, F. Gimeno Cervantes (trad.), Barcellona [= 1967: *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Parigi].
- Larenz, K. 1958: *Wegweiser zu richterlicher Rechtsschöpfung*, Tübinga.
- Laurens, P. 1999: «Entre la poursuite du débat sur le style et le couronnement de la théorie de l'actio: Vossius et le réaménagement de l'édifice rhétorique» in Fumaroli 1999, 499–516.
- Laurent, J. 1996: «La voix humaine (*De anima*, II, 8, 420 b 5– 421 a 3)» in Viano 1996, 169–87.
- 2002: «L'âme et les parties du corps humain selon Aristote» in Aubry 2002 (a), 335–352.
- Le Blond, J.M. 1938: *Eulogos et l'argument de convénance chez Aristote*, Parigi.
- 1970: *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélécienne*, Parigi.
- Le Guern, M. 1976: *La metáfora y la metonimia*, A. de Gálvez–Cañero y Pidal (trad.), Madrid [= 1973: *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Parigi].

- Léandri, A. 1997: «*Éthique à Nicomaque*, VI, 2. L'action et la vérité» in Chateau 1997, 45–55.
- Lear, J. 1992: «Katharsis» in Rorty 1992 (a), 315–340.
- 1994: *Aristóteles. El deseo de comprender*, J. Gaos (trad.), Madrid [= 1988: *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge].
- Lefèvre, D. 1997: «Comment défendre les vertus de la pensée? (E.N. VI, 13)» in Chateau 1997, 153–72.
- Leighton, S. 1982: «Aristotle and the Emotions», *Phronesis* 27, 144–174.
- 1984: «Feelings and Emotions», *Review of Metaphysics* 38, 303–320.
- 1995: «The Mean Relative to Us» in Bosley & Shiner & Sisson 1995, 67–78.
- 1996: «Aristotle and the Emotions» in Rorty 1996 (a), 206–237.
- Lenz, J.W. 1957: «Looking back at the Sea Fight Tomorrow», *The Journal of Philosophy* 54, 773–4.
- Levin, S.R. 1982: «Aristotle's Theory of Metaphor», *Philosophy and Rhetoric* 15, 24–46.
- Lieberg, G. 1958: *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, Monaco di Baviera.
- Lienhard, J.T. 1974: «A Note on the Meaning of *Pistis* in Aristotle's *Rhetoric*» in Erickson 1974, 169–175 [= *American Journal of Philology* 87, 1966, 446–454].
- Linsky, L. 1954: «Donald Williams on Aristotle», *The Philosophical Review* 63, 250–252.
- Liske, M.–Th. 1994: «Gebrauchte Aristoteles *Epagôgê* als terminus technicus für eine wissenschaftliche Methode?», *Archiv für Begriffsgeschichte* 37, 127–151.
- Lisón Buendía, J.F. 1974: «Determinaciones esenciales de los valores (Estudio crítico de la concepción de Nicolai Hartmann)», *Estudios de Metafísica* 4, 117–140.
- 2003: «La libertad cívica a debate: ¿Modelo comunitario o republicanismo individualista de Philip Pettit?» in Conill & Crocker 2003, 159–179.
- 2005: «De la felicidad mínima a la plena felicidad», *Quaderns de Filosofia i Ciència* 35, 133–145.
- 2006: «Valores del individuo y de la comunidad en una cultura democrática. Una propuesta comunitarista» in CASABAN MOYA, E. (ed.), *Actas del XVI Congr s Valencià de Filosofia*, Valencia 2006, 471–481.
- Liu, Y. 1991: «Aristotle and the Stasis Theory: A Reexamination», *Rhetoric Society Quarterly* 21, 53–59.
- Llano, A. 1983: *Gnoseología*, Pamplona.
- 1988: *La nueva sensibilidad*, Madrid.
- Lledó, E. 1961: *El concepto de "po sis" en la filosof  griega. Heráclito–sofistas–Platón*, Madrid.
- 1991: «*Symp theia* e historia del logos» in Muguerza & Quesada & Rodríguez Aramayo 1991, 255–263.
- 1994: *Memoria de la  tica. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Madrid.
- 1996 (a): *Lenguaje e historia*, Madrid.
- 1996 (b): *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid.
- 2000: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Madrid.
- Lloyd, G.E.R. 1990: «The Theories and Practices of Demonstration in Aristotle», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6, 371–401.
- Lloyd, G.E.R. & Owen, G.E.L. (a cura di) 1978: *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge.
- Lo Piparo, F. 2003: *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma–Bari.

- López Aranguren, J.L. 1958: *Ética*, Madrid.
- López de la Vieja, M^a T. 2003: *Ética y literatura*, Madrid.
- López Eire, A. 1980: *Orígenes de la Poética*, Salamanca.
- 1995: *Actualidad de la Retórica*, Salamanca.
- 2000: *Esencia y objeto de la retórica*, Salamanca.
- 2002: *Poéticas y Retóricas griegas*, Madrid.
- López Farjeat, L.X. 2002: *Teorías aristotélicas del discurso*, Pamplona.
- López Navia, S.A. 1998: *El arte de hablar bien y convencer. Platón, Aristóteles, Cicerón, Quintiliano. Manual del orador*, Messico.
- López Quintás, A. 2004: «Lectura de textos» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 297–304.
- López–Salvá, M. 1996: «Hippokratische Medizin und aristotelische Handlungsphilosophie: Analogien und Parallelismen» in Wittern & Pellegrin 1996, 203–215.
- Lord, C. 1981: «The Intention of Aristotle's Rhetoric», *Hermes* 109, 326–339.
- 1982: *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca.
- Lord, C. & O'Connor, D.K. (a cura di) 1991: *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley.
- Lossau, M.J. 1971: «Μοχθηρία τῶν πολιτειῶν und ὑπόκρισις. Zu Aristoteles' *Rhetorik* 3.1.1403b34 f.», *Rheinisches Museum* 114, 146–158.
- 1974: «Der Aristotelische *Gryllos* antilogisch», *Philologus* 11, 12–21.
- 1981: *Πρὸς κρίσιν τινὰ πολιτικὴν. Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*, Wiesbaden.
- Louden, R.B. 1997: «What is Moral Authority? Εὐβουλία, σύνεσις, and γνώμη vs. φρόνησις», *Ancient Philosophy* 17/1, 103–118.
- Lucchetta, G.A. 1993: «Perché l'analogia non è scientifica. Dalla metafora all'esempio» in Battegazzore 1993, 405–418.
- Lugarini, L. 1959: «Dialettica e Filosofia in Aristotele», *Il Pensiero* 4, 48–69.
- Łukasiewicz, J. 1930: «Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls», *Comptes rendus de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie* 23, 51–77.
- 1951: *Aristotle's Syllogistic. From the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford.
- 1979: «Aristotle on the Law of Contradiction» in Barnes & Schofield & Sorabji 1979, 50–62.
- Maceiras Fafián, M. 1998: «Verdad, interpretación y comunicación» in Agís 1998, 73–88.
- 2002: *Metamorfosis del lenguaje*, Madrid.
- MacIntyre, A. 1994: *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, A.G. Sisón (trad.), Barcelona [= 1988: *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana].
- 2001 (a): *Tras la virtud*, A. Valcárcel (trad.), Barcellona [= 1984: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana].
- 2001 (b): *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, B. Martínez de Murguía (trad.), Barcellona [= 1999: *Dependent Rational Animals*, New York].
- MacKay, L.A. 1953: «Aristotle, *Rhetoric*, III 16, 11 (1417b12–20)», *American Journal of Philology* 74, 282–286.
- Macpherson, C.B. 1977: *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford.

- Madden, E.H. 1952: «The Enthymeme. Crossroads of Logic, Rhetoric and Metaphysics», *Philosophical Review* 61, 368–376.
- Madden, F. 1957: «Aristotle's Treatment of Probability and Signs», *Philosophy of Science* 24, 167–172.
- Magnien, M. 1999: «D'une mort, l'autre (1536–1572): la rhétorique réconsidérée» in Fumaroli 1999, 341–409.
- Maier, H. 1896–1900: *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 voll., Tübinga.
- Maillard, C. 2004: «Metáfora» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 352–357.
- Mancilla, M. 2003: «El lenguaje como escenario de la comprensión. Tradición y experiencia hermenéutica en *Verdad y método* de Gadamer» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2003, 151–157.
- Mansfeld, J. 1993: «*Physikai doxai* e *Problemata physica* da Aristotele ad Aezio (ed oltre)» in Battegazzore 1993, 311–382.
- Mara, G. M. 1987: «The Role of Philosophy in Aristotle's Political Theory», *Polity* 19, 375–401.
- 1989: «Virtue and Pluralism: the Problem of the One and the Many», *Polity* 22, 25–48.
- 1995: «The Near Made Far Away. The Role of Cultural Criticism in Aristotle's Political Theory», *Political Theory* 23/2, 280–303.
- 1997: *Socrates' Discursive Democracy. Logos and Ergon in Platonic Political Philosophy*, Albany.
- 1998: «Interrogating the Identities of Excellence: Liberal Education and Democratic Culture in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», *Polity* 31/2, 301–329.
- Mardones, J.M. 2004 (a): «Razón hermenéutica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 467–470.
- 2004 (b): «Teoría crítica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 528–532.
- Margolin, J. –C. 1999: «L'apogée de la rhétorique humaniste (1500–1536)» in Fumaroli 1999, 191–257.
- Marías, J. 1997: «Introducción» in Marías & Araújo 1997, v–LXII.
- 2000: «Lo bueno y lo mejor» in Cortina 2000 (a), 37–49.
- Marina, J.A. 2000: *Teoría de la inteligencia creadora*, Madrid.
- Mariño Ferro, X.R. 1998: «El lenguaje simbólico y las creencias» in Agís 1998, 473–494.
- Marrades Millet, J. 1999: «La racionalidad de la deliberación moral en Aristóteles», *Quaderns de Filosofia i Ciència* 28, 77–92.
- Marrou, H.–I. 1985: *Historia de la educación en la antigüedad*, Y. Barja de Quiroga (trad.), Madrid [= 1964: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Parigi].
- Martín Patino, J.M.^a 2000: «Educar para convivir juntos» in Cortina 2000 (a), 81–107.
- Martínez, M. 2001: «Compromiso moral del profesorado. Condiciones para un proyecto de educar en la ciudadanía» in Cortina & Conill 2001, 143–169.
- Martínez Castro, R. 1998: «El poder de las cosas. La filosofía de Zubiri en el “tiempo de diálogo”» in Álvarez & Martínez 1998, 585–616.
- Martínez Contreras, J. 2004: «Dialéctica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 101–103.
- Martínez Marzoa, F. 1998: «Comentario a Aristóteles: *De interpretatione*, 1–3» in Álvarez & Martínez 1998, 119–129.
- Marx, F. 1968: «Aristoteles Rhetorik» in Stark 1968: 36–123 [= 1900, *Aristoteles Rhetorik*, Leipzig].
- Mas Torres, S. 2003: *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid.
- Mattéi, J.–F. (a cura di) 1990: *La naissance de la raison en Grèce*, Parigi.

- Mauri, M. 1987: *Bien humano y moralidad*, Pamplona.
- 1991: «Un mateix i els altres: L'ésser humà en tant que amic», *Convivium* 2, 145–149.
- 1993: «L'akrasia nell'Etica Nicomachea», *Sapienza* 46, 71–78.
- 1993–1994: «Akrasia», *Philosophia: Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Accademy of Athens*, 23/ 24, 181–188.
- 2005: *El conocimiento humano. Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*, Madrid.
- Mauthner, F. 1997: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll. in *Das philosophische Werk*, vol. 1, Vienna–Colonia–Weimar [= 1923/1924: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll., Leipzig].
- 1999: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll. in *Das philosophische Werk*, vol. 2, Viena–Colonia–Weimar [= 1923: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll., Leipzig].
- 2001: *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, J. Moreno Villa (trad.), Barcellona.
- Mayr, F.K. 2004: «Lenguaje» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 305–310.
- McBurney, J.H. 1974: «The Place of the Enthymeme in Rhetorical Theory» in Erickson 1974, 117–140 [= *Speech Monographs* 3, 1936, 49–74].
- McCabe, M.M. 1994: «Arguments in Context: Aristotle's Defense of Rhetoric» in Furley & Nehamas 1994, 129–165.
- McCall, M.H. jr. 1968: «Aristotle, *Rhetoric* III.4.1407a15 and 11.1413a5», *Rheinisches Museum* 111, 159–168.
- 1969: *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Cambridge Mass.
- McCarthy, Th. 1992: *Ideales e ilusiones, Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid.
- 1995: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid.
- McDowell, J. 1980: «The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's *Ethics*» in Rorty 1980 (a), 359–376.
- 1997: «Virtue and Reason» in Crisp & Slote 1997, 141–162 [= *The Monist* 62, 1979, 331–350].
- 1998 (a): *Mind, Value, and Reality*, Cambridge Mass.–Londra.
- 1998 (b): «Virtue and Reason» in Sherman 1998 (a), 121–143.
- McKeon, R. 1946/1947: «Aristotle's Conception of Language and the Arts of Language», *Classical Philology* 41, 193–206; 42, 21–50.
- 1967: «The Methods of Rhetoric and Philosophy: Invention and Judgement» in Wallach, L. (a cura di), *The Classical Tradition*, Ithaca–New York 1967, 365–373.
- 1975: «Greek Dialectics: Dialectic and Dialogue, Dialectic and Rhetoric» in Perelman 1975, 1–25.
- McKerlie, D. 1991: «The practical syllogism and akrasia», *Canadian Journal of Philosophy*, 299–321.
- McKim, V.R. 1972: «Fatalism and the Future: Aristotle's Way out», *The Review of Metaphysics* 25, 80–111.
- Meikle, S. 1995: *Aristotle's Economic Thought*, Oxford.
- Melandri, E. 1986: «La comunicazione e la retorica» in Fenocchio 1986, 163–168.
- Mele, A.R. 1981: «The Practical Syllogism and Deliberation in Aristotle's Causal Theory of Action», *New Scholasticism* 55, 281–316.
- 1998: «Aristotle on *Akrasia*, *Eudaimonia* and the Psychology of Action» in Sherman 1998 (a), 183–204.
- Mesch, W. 1994: *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Gotinga.

- Meyer, M. 1996: *From Logic to Rhetoric*, Amsterdam.
- Michel Alain 1960: *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Parigi.
- 1999: «La rhétorique, sa vocation et ses problèmes: sources antiques et médiévales» in Fumaroli 1999, 17–44.
- Michel Arlette 1999: «Romantisme, littérature et rhétorique» in Fumaroli 1999, 1039–1070.
- Michelakis, E.M. 1961: *Aristotle's Theory of Practical Principles*, Atene.
- Mignucci, M. 1980: «Sur la “méthode” d'Aristote en logique», *Revue internationale de philosophie* 133/134, 359–383.
- 1981: «ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélécienne de la science» in Berti 1981, 173–203.
- 1996: «Vérité et pensée dans le *De anima*» in Viano 1996, 405–22.
- 2003: «Aristotle's Topics and Contingent Identity» in Buchheim & Flashar & King 2003, 39–59.
- Miller, A.B. & Bee, J.D. 1972: «Enthymemes: Body and Soul», *Philosophy and Rhetoric* 5, 201–214.
- Miller, C.R. 1987: «Aristotle's *Special Topics* in Rhetorical Practice and Pedagogy», *Rhetoric Society Quarterly* 17, 61–70.
- Miller, F.D. 1984: «Aristotle on Rationality in Action», *The Review of Metaphysics* 37, 499–520.
- 1991: «Aristotle on Natural Law and Justice» in Keyt & Miller 1991, 279–306.
- 1995: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford.
- 1996: «Aristotle and the Origins of Natural Rights», *Review of Metaphysics* 49, 873–907.
- Millet, O. 1999: «La Réforme protestante et la rhétorique (circa 1520–1550)» in Fumaroli 1999, 259–312.
- Mills, M.J. 1980: «φρόνος and Its Related πάθη in Plato and Aristotle», *Phronesis* 25, 198–218.
- Milo, R.D. 1966: *Aristotle on practical knowledge and weakness of will*, La Haya.
- Mirhady, D.C. 1991: «Non-Technical *Pisteis* in Aristotle and Anaximenes», *American Journal of Philology* 112, 5–28.
- 1995: «A Note on Aristotle *Rhetoric* 1.3, 1358b5–6», *Philosophy and Rhetoric* 28, 405–409.
- Modrak, D.K.H. 1994: «Aristotle, Women, Deliberation, and Nature» in Bar On, B.A. (a cura di), *Engendering Origins*, Albany 1994, 207–222.
- 2001: *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge.
- Moline, J.N. 1989: «Aristotle on Praise and Blame», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71, 283–302.
- Moncho Pascual, J.R. 1968: «La unidad de la vida moral según Aristóteles», *Anales del Seminario Metropolitano de Valencia* 16, 7–394.
- Montoya Sáez, J. 1968: *El conocimiento humano como actividad metafísica según Aristóteles*, Madrid.
- 1983: «Debilidad moral y silogismo práctico», *Revista de Filosofía* 2/ 6, 239–255.
- 1989: «Ética como relato», *Ágora* 8, 29–35.
- 1998: «Aristóteles: justicia y racionalidad práctica» in Álvarez & Martínez 1998, 257–267.
- Moran, R. 1996: «Artifice and Persuasion: The Work of Metaphor in the *Rhetorio*» in Rorty 1996 (a), 385–398.
- Morau, P. 1951: *Les Listes Anciennes d'Ouvrages d'Aristote*, Lovaina.

- Morau, P. & Wiesner, J. (a cura di) 1983: *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Berlino.
- Moravcsik, J.M.E. (a cura di) 1968: *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Londra.
- Morpurgo-Tagliabue, G. 1967: *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma.
- 1971: «Asserzione ed esistenza nella logica di Aristotele», *Filosofia* 22, 29–60.
- Moss, J.D. 1997: «Reclaiming Aristotle's *Rhetoric*», *Review of Metaphysics* 50, 635–646.
- Most, G.W. 1984: «Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstruktion der Neuzeitlichkeit», *Antike und Abendland* 30/31, 62–79.
- 1987: «Seeming and Being: Sign and Metaphor in Aristotle» in Amsler, M. (a cura di), *Creativity and the Imagination. Case Studies from the Classical Age to the Twentieth Century*, Newark–Londra–Toronto 1987, 11–53.
- 1994: «The Uses of Endoxa: Philosophy and Rhetoric in the *Rhetoric*» in Furley & Nehamas 1994, 167–190.
- Mouchel, Ch. 1999: «Les rhétoriques post-tridentines (1570–1600): la fabrique d'une société chrétienne» in Fumaroli 1999, 431–497.
- Mueller-Goldingen, Ch. (a cura di) 1988: *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim–Zurigo–New York.
- Muguerza, J. 1977: *La razón sin esperanza: siete trabajos y un problema de ética*, Madrid.
- 1990: *Desde la perplejidad (ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Messico.
- Muguerza, J. & Quesada, F. & Rodríguez Aramayo, R. (a cura di) 1991: *Ética día tras día: homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid.
- Mulgan, R.G. 1974: «Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal», *Hermes* 102, 438–445.
- Müller, A. 1982: «Praktische Wahrheit und das Werk des Menschen» in *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Freiburg–Monaco di Baviera 1982, 231–264.
- Muller, R. 1997: *La doctrine platonicienne de la liberté*, Parigi.
- Musschenga, A.W. 2001: «¿Son la integridad personal y la integridad moral objetivos de la educación cívica?» in Cortina & Conill 2001, 171–194.
- Nagel, Th. 1980: «Aristotle on *Eudaimonia*» in Rorty 1980 (a), 7–14.
- Narcy, M. 1997: «*Étique à Nicomaque, VI, 10–11. Être de bon conseil et savoir écouter*» in Chateau 1997, 117–135.
- 2000: «La dialectique entre Platon et Aristote» in Cordero 2000, 69–89.
- Narkiss, D. 1995: «Beginning Again: On Aristotle's Use of a Fable in the *Meteorologica*», *Scripta Classica Israelitica* 14, 42–51.
- Nash, R.A. 1989: «Cognitive Theories of Emotion», *Nous* 23, 481–504.
- Natali, C. 1977: «La teoria aristotelica delle catastrofi. Metodi di razionalizzazione di un mito», *RFIC* 105, 403–424.
- 1989 (a): *La saggezza di Aristotele*, Napoli.
- 1989 (b): «Paradigma: The Problems of Human Acting and the Use of Examples in Some Greek Authors of the Fourth Century B.C.», *Rhetoric Society Quarterly* 19, 141–152.
- 1990: «Due modi di trattare le opinioni notevoli. La nozione di felicità in Aristotele, *Retorica* I 5», *Metaphis* 3, 51–63.

- 1993: «Opinioni, verità, prassi in Aristotele e la recente rivalutazione della retorica» in Battegazzore 1993, 133–170.
- 1998: «Aspasio e la definizione della virtù morale in Aristotele» in Álvarez & Martínez 1998, 227–237.
- 1999: «Aristotele, Gorgia e lo sviluppo della retorica», *Giornale di Metafisica* 21, 133–158.
- 2002: «La phronêsis d'Aristote dans la dernière décennie du XX^e siècle» in Aubry 2002 (a), 179–194.
- Naval Durán, C. 1992: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*, Pamplona.
- Nebreda, J.J. 2004: «El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 209–224.
- Negroni, B. 1984: «È veramente razionalismo critico quello di Ch. Perelman?» in Rossi 1984, 445–453.
- Nehamas, A. 1992: «Pity and Fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*» in Rorty 1992 (a), 291–314, rist. in Furley & Nehamas 1994, 257–282.
- Nicol, E. 1982: *Crítica de la razón simbólica. La revolución en filosofía*, Messico.
- 1989: *Metafísica de la expresión*, Messico.
- 1992: «La crisis de la filosofía. El hombre-medida: ética y política» in *La idea del hombre*, Messico 1992, 343–382.
- 1998: *El problema de la filosofía hispánica*, Messico.
- Nicolaci, G. 1999: «Sull'opposizione di retorica e dialettica», *Giornale di Metafisica* 21, 159–208.
- Nicolás, J.A. 1999 (a): «Con Apel al borde de la modernidad», *Anthropos* 183, 35–40.
- 1999 (b): «Presentación» in Zubiri 1999, I–IX.
- 2000: «La transformación de la hermenéutica» in Murillo, I. (a cura di), *Fronteras de la filosofía*, Madrid 2000, 439–448.
- 2004: «Explorando la experiencia de la verdad» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 153–169.
- Nicolás, J.A. & Barroso Hernández, Ó. 2005: «Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 773–794.
- Nicolás, J.A. & Frápolli, M.J. (a cura di) 1997: *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid.
- (a cura di) 1998: *Verdad y experiencia*, Granada.
- Nietzsche, F. 2000 (a): «Descripción de la retórica antigua» in *Escritos sobre retórica*, L.E. de Santiago Guervós (trad.), Madrid 2000, 81–161 [= 1872: «Darstellung der antiken Rhetorik» in Bormann, F. & Carpitella, M. (edd.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlino 1995, vol. 4, 413–502].
- 2000 (b): «Compendio de la historia de la elocuencia» in *Escritos sobre retórica*, L.E. de Santiago Guervós (trad.), Madrid 2000, 163–177 [= 1872: «Abriss der Geschichte der Beredsamkeit» in Bormann & Carpitella 1995, 505–520].
- 2000 (c): «Historia de la elocuencia griega» in *Escritos sobre retórica*, L.E. de Santiago Guervós (trad.), Madrid 2000, 179–215 [= 1872/1873: «Geschichte der griechischen Beredsamkeit» in Bormann & Carpitella 1995, 363–412].
- 2000 (d): «Introducción a la *Retórica* de Aristóteles» in *Escritos sobre retórica*, L.E. de Santiago Guervós (trad.), Madrid 2000, 225–228 [= 1874/1878: «Einleitung zur *Rhetorik* des Aristoteles» in Bormann & Carpitella 1995, 523–528].
- 2000 (e): «Notas sobre retórica (1872–1873)» in *Escritos sobre retórica*, L.E. de Santiago Guervós (trad.), Madrid 2000, 217–224.

- 2004: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, L.M. Valdés & T. Orduña (trad.), Madrid.
- Nussbaum, M.C. 1980: «Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato» in Rorty 1980 (a), 395–435.
- 1992: «Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity» in Rorty 1992 (a), 261–290.
- 1993: «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach» in Nussbaum, M.C. & Sen, A. (a cura di), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 1–6.
- 1995: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, A. Ballesteros (trad.), Madrid [= 1986: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge].
- 1996: «Aristotle on Emotions and Rational Persuasion» in Rorty 1996 (a), 303–323.
- 1997: *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, C. Gardini (trad.), Barcellona [= 1995: *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston].
- 1998: «The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality» in Sherman 1998 (a), 145–181.
- 2000–2001: «Aristotle, Politics, and Human Capabilities. A Response to Antony, Arneson, Charlesworth and Mulgan», *Ethics* 111, 102–140.
- 2003: *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, M. Candel (trad.), Barcellona [= 1994: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton].
- Nussbaum, M.C. & Putnam, H. 1992: «Changing Aristotle's Mind» in Nussbaum & Rorty 1992, 27–56.
- Nussbaum, M.C. & Rorty, A.O. (a cura di) 1992: *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford.
- O'Sullivan, N. 1995: «Aristotle on Dramatic Probability», *The Classical Journal* 91/1, 47–63.
- Ober, J. 1990: *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton.
- Oehler, K. 1985: *Die Lehre vom Noetischen und Dianoethischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*, Amburgo.
- Ong, W.J. 1953: «Hobbes and Talon's Ramist Rhetoric in England», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 1, 260–269.
- 1958: *Ramus and Talon Inventory*, Cambridge.
- 1987: *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, A. Scherp (trad.), Messico [= 1982: *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, New York].
- Oñate y Zubía, T. 1998: «Pierre Aubenque: Proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico» in Álvarez & Martínez 1998, 67–117.
- 2000: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Madrid.
- 2001: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Madrid.
- 2003: «La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX», *Azafra. Revista de Filosofía* 5, 99–134.
- 2004: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Madrid.
- 2005: «Gadamer y los Presocráticos. La Teología de la esperanza en el límite oculto de la Hermenéutica», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 795–934.
- Oñate, T. & García Santos, C. & Quintana Paz, M.Á. (a cura di) 2005: *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Madrid.

- Oriol Salgado, M. 2004: *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles*, Madrid.
- Ortega y Gasset, J. 1983: *Obras completas*, Madrid.
- vol. I 438–463: «Renán» (1909).
- vol. II 271–305: «Ensayos filosóficos (Biología y pedagogía)» (1920).
- vol. II 387–400: «Las dos grandes metáforas. En el segundo centenario del nacimiento de Kant» (1924).
- vol. II 451–480: «Vitalidad, alma, espíritu» (1924).
- vol. II 680–696: «Sobre la expresión fenómeno cósmico» (1925).
- vol. III 143–242: *El tema de nuestro tiempo* (1923).
- vol. IV 111–310: *La rebelión de las masas* (1930).
- vol. V 11–164: *En torno a Galileo* (1933).
- vol. V 167–183: «Sobre las carreras. Primeras lecciones de un curso universitario» (1934).
- vol. V 317–375: *Meditación de la técnica* (1935).
- vol. V 517–547: «Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia» (1941).
- vol. VII 439–501: *Idea del teatro* (1946).
- vol. VIII 13–58: *Prólogo para alemanes* (1958).
- vol. VIII 59–356: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958).
- vol. IX 11–242: *Una interpretación de la Historia Universal* (1948).
- vol. XII 143–330: «Sobre la razón histórica» (1940, 1944).
- Ortiz–Osés, A. 1989: *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*, Bilbao.
- 2004 (a): «Hermenéutica española» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 177–180.
- 2004 (b): «Relación hermenéutica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 477–479.
- 2005 (a): «Hermenéutica simbólica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 226–237.
- 2005 (b): «Interpretación y existencia» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 296–312.
- Ortiz–Osés, A. & Lanceros, P. (a cura di) 2004: *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*, Bilbao.
- 2005: *Claves de Hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Bilbao.
- Oteiza, J. 2004: «Estética» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 118–120.
- Owen, G.E.L. (a cura di) 1968: *Aristotle on Dialectic*, Oxford.
- 1975: «Tithenai ta Phainomena» in Barnes & Schofield & Sorabji 1975, 113–126.
- 1991: «*Philia et akrasia*» in Sinaceur 1991, 555–557.
- Owens, J. 1981: «The Grounds of Ethical Universality in Aristotle» in Catan, J.R. (a cura di), *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, Albany 1981, 148–164.
- Papadimitridiou, E. 1979: *Ethische und psychologische Grundlagen der aristotelischen Rhetorik*, Francoforte del Meno–Berna–Parigi–New York.
- Palmer, G. 1932: *The topoi of Aristotle's Rhetoric as Exemplified in the Orators*, Chicago.
- Palmer, R. 2002: *¿Qué es la Hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid.

- Panikkar, R. 2005: «Filosofia y vida» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 164–170.
- Panzani, D. 1997: «*Éthique à Nicomaque*, VI, 1. La *phronèsis*: disposition paradoxale» in Chateau 1997, 23–43.
- Pardo, J.L. 2004: *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcellona.
- Patella, G. 1998: «Filosofia, Retorica, Metafora» in Agís 1998, 693–699.
- Pateman, C. 1970: *Participation and Democratic Theory*, Cambridge.
- Patzig, G. 1969: *Die aristotelischen Syllogistik*, Gotinga.
- (a cura di) 1990: *Aristoteles Politik. Akten des XI. Symposion Aristotelicum*, Gotinga.
- Pears, D. 1980: «Courage as a Mean» in Rorty 1980 (a), 171–187.
- Pellegrin, P. 1996 (a): «Le *De anima* et la vie animale. Trois remarques» in Viano 1996, 465–92.
- 1996 (b): «Aristote, Hippocrate, Œdipe» in Wittern & Pellegrin 1996, 183–198.
- Pelletier, Y. 1985: «Pour une Définition claire et nette du lieu Dialectique», *Laval théologique et philosophique* 41, 403–415.
- 1991: *La dialectique aristotélicienne: les principes clés des Topiques*, Montreal.
- Penati, G. 1984: «Verità, linguaggio, persuasione» in Rossi 1984, 271–273.
- Perelman, Ch. 1968: «Rhetoric and Philosophy», *Philosophy and Rhetoric* 1, 15–24.
- 1969: «Analogie et Métaphore en science, poésie et philosophie», *Revue Internationale de Philosophie* 87/1, 3–15.
- (a cura di) 1975: *Dialectiques/Dialectics*, La Haya.
- 1981: *Il dominio retorico. Retorica e argomentazione*, M Botto & D. Gibelli (trad.), Torino [= 1977: *L'Empire Rhetorique. Rhétorique et argumentation*, Parigi; trad. esp. 1997: *El imperio retórico. Retórica y argumentación*, A.L. Gómez Giraldo, Santafé di Bogotá].
- 1982: «Recht und Rhetorik» in Ballweg & Seibert 1982, 237–245.
- Perelman, Ch. & Olbrechts–Tyteca, L. 1989: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, J. Sevilla Muñoz (trad.), Madrid [= 1958: *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1976].
- Petit, A. 1988: «Métaphore et mathésis dans la Rhétorique d'Aristote» in *Recherches sur la philosophie et le langage* 9, 59–71.
- 1997: «*Éthique à Nicomaque*, VI, 3–4. *Epistèmè* et *tekhne*: une difficile partage» in Chateau 1997, 57–67.
- Pettit, Ph. & Smith, M. 1993: «Practical Unreason», *Mind* 102/405, 53–79.
- Picher, G. 1965: «Emotion», *Mind* 74, 326–346.
- Pieretti, A. 1998: «La filosofia tra ermeneutica e dialettica» in Agís 1998, 283–289.
- Pietsch, Ch. 1992: *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stoccarda.
- Plebe, A. 1993: «La Possibilità di una formalizzazione della logica Aristotelica degli entimemi», *Revue Internationale de Philosophie* 47, 70–77.
- Pöggeler, O. 1960: «Dichtungstheorie und Toposforschung», *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 5, 89–201.
- Poirier, J.–L. 1997: «*Éthique à Nicomaque*, VI 12–13. “Socrate avait raison...”» in Chateau 1997, 137–150.
- Pons, A. 1999: «La rhétorique des manières au XVI^e siècle en Italie» in Fumaroli 1999, 411–430.
- Popper, K.R. 1974: *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, C. Solís Santos (trad.), Madrid [= 1972: *Objective knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford].

- 1982: *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento humano*, N. Mínguez (trad.), Barcelona [= 1963: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londra].
- 1992: *Un mundo de propensiones*, J.M. Esteban Cloquell (trad.), Madrid [= 1990: *A World of Propensities*, Bristol].
- 1994: *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, C. García Trevijano (trad.), Madrid [= 1976: *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Londra].
- 1998: *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, F. Minazzi (trad.), Casale Monferrato [= 1998: *The World of Parmenides. Essay on the Presocratic Enlightenment*, Londra].
- Preus, A. 1979: «Reason in Aristotle's *Ethics*», *International Studies in Philosophy* 10, 137–140.
- Price, A.W. 1989: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.
- 1995: «Friendship (EN VIII und IX)» in Höffe 1995 (a), 229–251.
- Price, R. 1974: «Some Antistrophes to the *Rhetoric*» in Erickson 1974, 72–89 [= *Philosophy and Rhetoric* 1, 1968, 145–164].
- 1992: «On the Place of Validity», *Philosophy and Rhetoric* 25, 341–350.
- Primavesi, O. 1994: «*Casus-Πρώσις*: Zum aristotelischen Ursprung eines umstrittenen grammatischen Terminus», *Antike und Abendland* 40, 86–97.
- 1996: *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, Monaco di Baviera.
- 1999: «Topik, Topos (Antike)» in Ritter, J. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea–Stoccarda 1999, vol. 10, 1263–1269.
- Principato, A. 1999: «L'éloquence révolutionnaire: idéologie et légende» in Fumaroli 1999, 1019–1037.
- Prior, A.N. 1953: «Three-valued Logic and Future Contingent», *The Philosophical Quarterly* 3, 317–326.
- 1955: *Formal Logic*, Oxford.
- 1967: *Past, Present and Future*, Oxford.
- Pritzl, K. 1994: «Opinions as Appearances: *Endoxa* in Aristotle», *Ancient Philosophy* 14, 41–50.
- Prodi, G. 1986: «La retorica e i suoi vicini» in Fenocchio 1986, 113–150.
- Ptassek, P. 1993: *Rhetorische Rationalität. Stationen einer Verdrängungsgeschichte von der Antike bis zum Neuzzeit*, Monaco di Baviera.
- Puig, J. 1991: «Quelques remarques sur les notions de “Nécessité” et de “Puissance”» in Sinaceur 1991, 725–742.
- Purinton, J.S. «Aristotle's Definition of Happiness (NE 1.7, 1098a16–18)», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16, 259–297.
- Putnam, H. 2000: «Aristotle's Mind and the Contemporary Mind» in Sfendoni–Mentzou, D. (a cura di) 2000: *Aristotle and Contemporary Science*, Nueva York, vol. 1, 2–28.
- Quine, W.O. 1953: «On a So-called Paradox», *Mind* 52, 65–7.
- Racionero, Q. 1998 (a): «*Logos*, myth and probable discourse in Plato's *Timæus*», *Elenchos* 19/1, 29–60.
- 1998 (b): «Ciencia, retórica y política en Platón (A propósito del “mito probable” de *Timeo* 29C)» in Álvarez & Martínez 1998, 355–383.
- Radt, S.L. 1979: «Zu Aristoteles' *Rhetorik*», *Mnemosyne* 32, 284–306.

- Ramírez González, J.L. 1991: «Individuo y sociedad en la Suecia actual. Un estudio de la transformación histórica del sistema local de autogobierno» in Muguerza & Quesada & Rodríguez Aramayo 1991, 313–331.
- 1992 (a): *Positivism eller hermeneutik. Handling, planering och humanvetenskap*, Stoccolma.
- 1992 (b): «La retórica como lógica de la evaluación», *Bordón* 43/4, 407–420.
- 1992 (c): «El significado del silencio y el silencio del significado» in <http://ub.es/geocrit/sv-73.htm>.
- 1993: «Democracia como estructura y como forma de vida» in <http://ub.es/geocrit/sv-68.htm>.
- 1994 (a): *Inom Europas gränser/En un contorno europeo*, Stoccolma.
- 1994 (b): «Plats för känsla», *Bygghälsan* 4, 5–6.
- 1994 (c): «Los límites de la democracia y la educación» in <http://ub.es/geocrit/sv-64.htm>.
- 1995 (a): *Skapande mening – Bidrag till en humanvetenskaplig handlings teori*, Stoccolma.
- 1995 (b): *Skapande mening – En begreppsgenealogisk undersökning om rationalitet, vetenskap och planering*, Stoccolma.
- 1995 (c): *Om meningens nedkomst – En studie i antropologisk topologi*, Stoccolma.
- (a cura di) 1995 (d): *Retorik och samhälle*, Stoccolma.
- 1995 (e): «Retorik och demokrati» in Ramírez 1995 (d), 5–18.
- 1995 (f): «Konsten att tala – konsten att överväga» in Ramírez 1995 (d), 111–132.
- 1995 (g): «La participación ciudadana en los países nórdicos» in <http://ub.es/geocrit/sv-61.htm>.
- 1995 (h): «La ciudad y el sentido del quehacer ciudadano» in <http://ub.es/geocrit/sv-65.htm>.
- 1996 (a): «Ps. 6996 ∞ Lära och leva – leva och lära. Om kiasmens heuristik och om kunskapsetik» in Olsson, G. (a cura di), *Chimärerna. Porträtt från en forskarutbildning*, Stoccolma 1996, 201–212.
- 1996 (b): «El espacio del género y el género del espacio» in <http://ub.es/geocrit/sv-69.htm>.
- 1997 (a): «Konsten att tala – konsten att säga. En botanisering i retorikens trädgård», *Rhetorica Scandinavica* 3, 18–25 [= 1999: «Arte de hablar y arte de decir. Una excursión botánica en la pradera de la retórica» in <http://ub.es/geocrit/sv-67.htm>].
- 1997 (b): «Categorías de vida urbana pública y privada: la sociedad del bienestar», *Boletín de la Real Sociedad Geográfica* 133, 143–163.
- 1997 (c): «La teoría del diseño y el diseño de la teoría» in <http://ub.es/geocrit/sv-70.htm>.
- 1997 (d): «Ciencia social y mitologías modernas: un estudio de las metonimias del pensar» in <http://ub.es/geocrit/sv-66.htm>.
- 1997 (e): «Estocolmo entre el Medioevo y la Modernidad: Urbanización y/o continuidad histórica» in <http://ub.es/geocrit/sv-74.htm>.
- 1998 (a): «Synekdoke – om begreppsfenomenologi och om retorik som praktikens kunskapsteori» in Eikeland, O. & Fossetøl, K. (a cura di), *Kunnskapsproduksjon i endring: Nye erfarings- og organisasjonsformer*, Oslo 1998, 77–93.
- 1998 (b): «Los dos significados de la ciudad o la construcción de la ciudad como lógica y como retórica» in <http://www.ub.es/geocrit/sn-27.htm>.
- 1999 (a): «Den kooperativa staden. En aristotelisk teori om den mänskliga samhörigheten» in Ramírez & Blomqvist & Holmström 1999, 1–16.

- 1999 (b): «Forskande i Gemenskap (FiG). Ett sätt att forska –om samhällsplanering som aktivitet – om kommunalplaneringskunskap –om medborgarkompetens» in Ramírez & Blomqvist & Holmström 1999, 75–96.
- 1999 (c): «Kollektiv eller Gemenskap. Aristoteliska reflexioner om det dygdiga samhället» in Ramírez & Silfverberg 1999, 1–27.
- 1999 (d): «*Homo instrumentalis*. Reflexiones (no sólo pesimistas) acerca del dominio de la tecnología y de la renuncia humana a la libertad» in <http://ub.es/geocrit/sv-62.htm>.
- 2000 (a): «Retoriken och retorikerna», *Rhetorica Scandinavica* 16, 72–77.
- 2000 (b): «La invención de territorios: “yo”, “el otro”, “el mundo”, “el cosmos”» in <http://ub.es/geocrit/sv-75.htm>.
- 2001 (a): «Den omhuldade friheten, vad är det?» in Pettersson, L. (a cura di), *Utan fast punkt. Om förvaltning, kunskap, språk och etik i socialt arbete*, Stoccolma 2001, 86–137.
- 2001 (b): «La existencia de la ironía como ironía de la existencia. Una investigación sobre el sentido», *Isegoría* 25, 115–145 [= 1995: «Två kiasmer av tystnad och ironi/ La existencia de la ironía como ironía de la existencia» in <http://ub.es/geocrit/sv-63.htm>.
- 2001 (c): «El Retorno de la Retórica», *Foro Interno* 1, 65–73.
- 2002 (a): «Har Retorik med *dóxa* att göra?», *Rhetorica Scandinavica* 22, 29–42.
- 2002 (b): «La libertad: ¿un engaño conceptual?», *Foro Interno* 2, 15–44.
- 2003 (a): «La Retórica pórtico de la ciencia», *Elementos* 50, 3–7.
- 2003 (b): «De una retórica reducida a una retórica general», II Congreso Internacional de la ISHR (Madrid – Calahorra julio 2003 [manoscritto]).
- 2003 (c): «Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna» in Conill & Crocker 2003, 219–242.
- Ramírez, J.L. & Blomqvist, K. & Holmström, P. (a cura di) 1999: *Den kooperativa människan. Bidrag till en humanvetenskaplig kooperationsteori för samhällsplanering, medborgarskap och forskning*, Stoccolma.
- Ramírez, J.L. & Silfverberg, G. (a cura di) 1999: *Dygd i yrke och samhälle. Aristoteliska undersökningar om etisk klokhet och social yrkesskicklighet*, Stoccolma.
- Rämö, H. 2000: *The Nexus of Time and Place in Economical Operations. A Hermeneutics of Economy and Environment*, Stoccolma.
- Raphael, S. 1974: «Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's Position in *Rhetoric* I–II», *Phronesis* 19, 153–167.
- Rapp, Ch. 1992: «Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46, 526–544.
- 1993: «Aristoteles über die Rechtsfertigung des Satzes vom Widerspruch», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47, 521–541.
- 1995 (a): *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz*, Freiburg/ Monaco di Baviera.
- 1995 (b): «Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (*Nikomachische Ethik* III 1–7)» in Höffe 1995 (a), 109–133.
- 1996 (a): «Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, 197–222.
- (ed.) 1996 (b): *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlino.
- 1997: «War Aristoteles ein Kommunitarist?», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 30, 57–75.

- 1998: «Aristoteles» in Betzel, M. & Nida-Rümelin, J. (a cura di), *Ästhetik und Kunstphilosophie in Einzeldarstellungen*, Stoccarda 1998, 23–35.
- 1999: «Rhetorik und Philosophie in Aristoteles' Rhetorik», *Jahrbuch Rhetorik* 18, 94–113.
- 2000: «Topos und Syllogismos bei Aristoteles» in Schirren, Th. & Ueding, G. (a cura di), *Rhetorik und Topik*, Tübinga 2000, 15–35.
- 2001 (a): *Aristoteles*, Amburgo.
- 2001 (b): «Intentionalität und *phantasia* bei Aristoteles: Wahrnehmung und Phantasia» in Perler, D. (a cura di), *Theories of Intentionality in Ancient and Medieval Philosophy*, Leiden 2001, 63–96.
- 2001 (c): «Rezension von: Aristoteles, Rhetorik, übersetzt von Gernot Krapinger», *Jahrbuch Rhetorik* 19, 136–138.
- 2002: «Aristotle – Rhetoric» in Zalta, E.N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in <http://plato.stanford.edu>
- Rawls, J. 1990: «Justicia como equidad: política no metafísica», *Diálogo Filosófico* 16, 4–32 [= 1985: «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14, 223–251].
- Recaséns, L. 1980: «Esbozo de la lógica de lo razonable» in *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, Messico 1980, 277–91.
- Redondo Sánchez, P. 2003: «Gadamer y su lectura de la *phronesis*: ¿Enseñanza de Heidegger o motivo de discrepancia radical?» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2003, 111–117.
- Reeve, C.D.C. 1992: *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford.
- 1996: «Philosophy, Politics, and Rhetoric in Aristotle» in Rorty 1996 (a), 191–205.
- 1998: «Dialectic and Philosophy in Aristotle» in Gentzler 1998, 227–252.
- Renaut, A. 2001: «Liberalismo, republicanismo y educación cívica» in Cortina & Conill 2001, 123–140.
- Repellini, F.F. 1993: «Le argomentazioni della cosmologia aristotelica» in Battegazzore 1993, 263–294.
- Rescher, N. 1963: «An Interpretation of Aristotle's Doctrine of Future Contingency and Excluded Middle» in *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh 1963, 43–54.
- Rese, F. 2003: *Praxis und logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*, Tübinga.
- Resnick, Ph. 1984: *Parliament vs. People: An Essay on Democracy and Canadian Political Culture*, Vancouver.
- 1992: «Isonomia, Isegoria, Isomoiria and Democracy at the Global Level», *Praxis International* 12/1, 35–49.
- Reverdin, O. (a cura di) 1965: *La Politique d'Aristote. Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*, Ginevra.
- Reyes, A. 1997: *La crítica en la Edad Ateniense, la antigua retórica*, in *Obras completas*, vol. 13, Messico.
- Reyes Coria, B. 1995: *Límites de la retórica clásica*, Messico.
- 1998: *Arte de convencer. Lecciones ciceronianas de oratoria*, Messico.
- Ribot, Th. 1899: *Psicología de la atención*, R. Rubio (trad.), Madrid [= 1889: *La psychologie de l'attention*, Parigi].
- 1900: *La psicología de los sentimientos*, R. Rubio (trad.), Madrid [= 1896: *La psychologie des sentiments*, Parigi].
- 1901: *Ensayo acerca de la imaginación creadora*, V. Colorado (trad.), Madrid [= 1900: *Essai sur l'imagination créatrice*, Parigi].
- 1905: *La lógica de los sentimientos*, Madrid [= 1905: *La logique des sentiments*, Parigi].

- Richardson, H.S. 1992: «Desire and the Good in *De Anima*» in Nussbaum & Rorty 1992, 381–399.
- 1997: *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge.
- Ricken, F. 1976: *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen.
- 1995: «Wert und Wesen der Lust (*Nikomachische Ethik* VII 12–15 und X 1–5)» in Höffe 1995 (a), 207–228.
- Ricœur, P. 1975: «Le “lieu” de la dialectique» in Perelman 1975, 92–108.
- 1986: «Rhétorique – Poétique – Herméneutique» in Meyer 1986, 143–155.
- 1995: *Tiempo y narración*, 3 voll., A. Neira (trad.), Messico [= 1984: *Temps et récit*, 3 voll., Parigi].
- 1996: «Between *Rhetoric* and *Poetics*» in Rorty 1996 (a), 324–384.
- 1997: «*Éthique à Nicomaque*, VI. À la gloire de la *phronèsis*» in Chateau 1997, 13–22.
- 1999: *Historia y narratividad*, G. Aranzueque Sahuquillo (trad.), Barcellona.
- 2001: *La metáfora viva*, A. Neira (trad.), Madrid [= 1975: *La métaphore vive*, Parigi].
- Riedel, M. (a cura di) 1974: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Freiburg.
- 1975: *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Francoforte del Meno.
- 1990: *Hören auf die Sprache. Die akromatische Dimension der Hermeneutik*, Francoforte del Meno.
- Riedenauer, M. 2000: *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*, Würzburg.
- Rispoli, G. 1988: *Lo spazio del verisimile. Il racconto, la storia e il mito*, Napoli.
- Rist, J.M. 1989: *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, Toronto.
- Ritter, J. 1969 (a): *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Francoforte del Meno.
- 1969 (b): «Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks» in Ritter 1969 (a), 57–105.
- 1969 (c): «*Naturrecht* bei Aristoteles» in Ritter 1969 (a), 133–179.
- Roberts, D.H. 1992: «Outside the Drama: The Limits of Tragedy in Aristotle’s *Poetics*» in Rorty 1992 (a), 133–154.
- Roberts, W.R. 1924 (a): «References to Plato in Aristotle’s *Rhetoric*», *Classical Philology* 19, 342–346.
- 1924 (b): «Notes on Aristotle’s *Rhetoric*», *American Journal of Philology* 4, 351–361.
- Robling, F.H. 2000: «Topik und Begriffsgeschichte am Beispiel des *Vir bonus*–Ideals» in Schirren, Th. & Ueding, G. (a cura di), *Rhetorik und Topik*, Tübingen 2000, 67–80.
- Rodrigo, P. 1996: «Sentir, nommer, parler. Une réfutation implicite de la théorie de l’âme–harmonie en *De anima*, III, 2)» in Viano 1996, 219–37.
- 1998: «*Mimesis* et métaphore chez Aristote: Deux institutions paradoxales de la vérité» in Álvarez & Martínez 1998, 269–283.
- 2002: «Aristote et le savoir politique. La question de l’architectonique (*Éthique à Nicomaque*, I 1)» in Aubry 2002 (a), 15–37.
- Rodríguez, J.J. 2004: «Retórica» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 492–495.
- Rodríguez, R. 1998: «ὄν ὡς ἀληθές y verdad antepredicativa» in Álvarez & Martínez 1998, 173–184.
- 2004: «Verdad hermenéutica y verdad de la reflexión» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 237–258.
- Rodríguez Adrados, F. 1997: *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid.

- Roiz, J. 2003: *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Madrid.
- Romeri, L. 1997: «La parole est servie», *Revue de Philosophie Ancienne* 15/1, 65 – 93.
- Romeyer Dherbey, G. 1996: «La construction de la théorie aristotélicienne du sentir» in Viano 1996, 127–47.
- 2002 (a): «Éthique et effectivité» in Aubry 2002 (a), 1–13.
- 2002 (b): «La question du droit naturel (*Éthique à Nicomaque* v 10, 1134 b 19–1135 a 6)» in Aubry 2002 (a), 125–137.
- Roochnik, D. 1994: «Is the Rhetoric an Art?», *Rhetoric* 12/2, 127–154.
- 1996: *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*, Pensilvania.
- Rørbech, L. & Skyum-Nielsen, P. (a cura di), *Retorik festskrift. 22 artikler til professor, dr. phil. Jørgen Fafner på 60 års dagen 4. januar 1985*, Skjern 1985.
- Rorty, A.O. (a cura di) 1980 (a): *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley–Los Angeles–Londra.
- 1980 (b): «Akrasia and Pleasure: NE Book 7» in Rorty 1980 (a), 267–284.
- 1980 (c): «The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics» in Rorty 1980 (a), 377–394.
- 1984: «Aristotle on the Metaphysical Status of *Pathê*», *Review of Metaphysics* 38, 521–546.
- 1992 (a): *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton.
- 1992 (b): «The Psychology of Aristotelian Tragedy» in Rorty 1992 (a), 1–22.
- 1992 (c): «The Psychology of Aristotle's *Rhetoric*», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 8, 39–79.
- 1996 (a): *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley–Los Angeles–Londra.
- 1996 (b): «Structuring Rhetoric» in Rorty 1996 (a), 1–33.
- Rorty, R. 1990: *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, G. Bello (trad.), Barcellona, 45–133 [= 1967: *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, 1–39].
- Rose, V. 1863: *Aristoteles pseudoepigraphus*, Leipzig.
- Roselli, A. 1996: «Ὅστέων φύσις: le descrizioni della struttura scheletrica dell'uomo. Mutamenti di prospettiva dai trattati ippocratici (*Mochlicon* 1 e *De locis in homine* 6) ad Aristotele» in Wittern & Pellegrin 1996, 217–227.
- Rosengren, M. 1998: «Doxa och den nya retorikens kunskapssyn», *Rhetorica Scandinavica* 8, 10–17.
- 2001: «Retoriken – en kunskapsteori?» in Johannesson 2001, 40–55.
- 2002: *Doxologi. En essä om kunskap*, Åstorp.
- Ross, W.D. 1939: «The Discovery of the Syllogism», *Philosophical Review* 48, 251–272.
- 1953: *Aristotle*, Londra.
- Rossi, P. (a cura di) 1984: *Linguaggio, persuasione, verità. Atti del XVIII Congresso nazionale di filosofia*, Padova.
- 1986: «Scienza, Persuasione, Verità» in Fenocchio 1986, 29–45.
- Rossetto, C. 1978: «La possibilità di un'indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella *Metafisica* di Aristotele», *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 87, 363–389.
- 1984 (a): «La dimostrazione dialettica in Aristotele», *La Nottola* 3, 5–40.
- 1984 (b): «Verità e dialettica: una prospettiva filosofica» in Rossi 1984, 299–307.

- 1987: «Problemi e ricerche sulla dialettica aristotelica», *Cultura e Scuola* 26, 102–113.
- 1993: «Problemi di dialettica nell'Accademia antica: Il *Περὶ ἀντικειμένων* di Aristotele» in Battegazzore 1993, 171–200.
- Rowe, Ch. 1995: «La ética de la antigua Grecia» in Singer, P. (a cura di), *Compendio de Ética*, J. Vigil & M. Vigil (trad.), Madrid 1995, 183–197.
- Rubio Carracedo, J. 1991: «Los dos paradigmas de la ética: estrategia y comunicación» in Muguerza & Quesada & Rodríguez Aramayo 1991, 353–368.
- Ruiz Castellanos, A. 1998: «Quintiliano: la retórica y el diálogo» in Albaladejo 1998, 721–32.
- Rus Rufino, S. 2005: *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Madrid.
- Russo, A. 1962: *La filosofia della retorica in Aristotele*, Napoli.
- Ryan, E.E. 1972: «Aristotle's *Rhetoric* and *Ethics* and the Ethos of Society», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13, 291–308.
- 1979: «Plato's *Gorgias* and *Phaedrus* and Aristotle's Theory of Rhetoric: A Speculative Account», *Athenaum* 57, 452–461.
- 1984: *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Montreal.
- Ryle, G. 1954: *Dilemmas*, Cambridge.
- 1968: «Dialectic in the Academy» in Owen 1968, 69–79.
- Sáez Ortega, P. 2002: *Educación en la escuela multicultural*, Madrid.
- Sagüillo, J.M. 1998: «Argumentación y retórica en el contexto del descubrimiento científico» in Álvarez & Martínez 1998, 651–667.
- Sainati, V. 1968: *Storia dell' Organon aristotelico. Dai Topici al De interpretatione*, Firenze.
- 1982: «Das historische Problem des aristotelischen Formalismus» in Menne & Offenberger 1982, 111–127.
- 1993: «Aristotele. Dalla Topica all'Analitica», *Theoria* 13, 1–117.
- Salazar, Ph.-J. 1999: «La voix au XVII^e siècle» in Fumaroli 1999, 787–821.
- Salkever, S. 1991: *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton.
- Sambursky, S. 1959: *Physics of the Stoics*, Londra.
- Sancho Rocher, L. 2002: «Democracia: multitud y mayoría en Aristóteles», *Athenaum* 90/2, 411–29.
- Santas, G. 1966: «Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia», *Phronesis* 14, 65–75.
- Saunders, J.T. 1958: «A Sea Fight Tomorrow?», *The Philosophical Review* 67, 367–78.
- Sauvé Meyer, S. 1993: *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*, Oxford.
- Savignano, A. 1995: *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, Napoli.
- 1996: *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma–Bari.
- 2001: *Introduzione a Unamuno*, Roma–Bari.
- 2005: *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*, Genova.
- Schadewaldt, W. 1955: «Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes», *Hermes* 83, 129–171; rist. in *Hellas und Hesperien*, Zurigo–Stoccarda 1960, 346–388.
- Schanze, H. & Kopperschmidt, J. (a cura di) 1989: *Rhetorik und Philosophie*, Monaco di Baviera.

- Schepers, H. 1972: «Enthymem» in Ritter, J. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971–1998, vol. 2, 528–538.
- Schlick, M. 1931: «Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik», *Naturwissenschaften* 19, 145–162.
- Schmidt, J. 1991: «Aristotelische Affektenlehre und modernes Marketing. Neuer Wein in alten Schläuchen» in Ueding 1991, 263–269.
- Schmitt, A. 2003: «Die Literatur und ihr Gegenstand in der Poetik des Aristoteles» in Buchheim & Flashar & King 2003, 184–219.
- Schmitz, H.–G. 1981: *Lernen und Rhetorik. Zu den Voraussetzungen eines Lernbegriffs der in rhetorischer Deliberation gründet*, Colonia.
- Schneider, W. 2001: *Οὐσία und εὐδαιμονία. Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles*, Berlino–New York.
- Schofield, M. 1992: «Aristotle on the Imagination» in Nussbaum & Rorty 1992, 249–277 [in Lloyd & Owen 1978, 99–130; rist. in Barnes & Schofield & Sorabji 1979, 103–132].
- 1996: «Sharing in the Constitution», *Review of Metaphysics* 49, 831–858.
- 2002: «L'Éthique à Eudème postérieure à l'Éthique à Nicomaque? Quelques preuves tirées des livres sur l'amitié» in Aubry 2002 (a), 299–315.
- Schollmeier, P. 1991: «Practical Intuition and Rhetorical Example», *Philosophy and Rhetoric* 24, 95–104.
- 1994: *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship*, Albany.
- Scholz, H. 1931: *Abriss der Geschichte der Logik*, Berlino.
- Schön, D.A. 1992: *La formación de profesionales reflexivos: hacia un nuevo diseño de la enseñanza y el aprendizaje de las profesiones*, Barcellona [= 1983: *Educating the reflective practitioner. Toward a New Design for Teaching and Learning in the Professions*, San Francisco].
- 1995: *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, New York.
- Schöpsdau, K. 1981: «Topik und Rhetorik. Zur aristotelischen Rhet. B 22», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 7, 63–84.
- Schopenhauer, A. 2004: *El arte de tener razón. Expuesto en 38 estratagemas*, J. Alborés Rey (trad.), Madrid [= 1983: *Eristsche Dialektik oder Die Kunst, Recht zu behalten, in 38 Kunstgriffen dargestellt*, Zurigo].
- Schröder, J. 1985: «ὥστε ἐκάτερον αὐτῶν ἐκατέρῳ τούτων τὸ αὐτὸ εἶναι. Aristot., Rhet. A 2. 1356a35–b10, 1357a22–b1», *Hermes* 113, 172–182.
- Schuhl, P.–M. 1960: *Le dominateur et les possibles*, Parigi.
- Schütrumpf, E. 1970: *Die Bedeutung des Wortes êthos in der Poetik des Aristoteles*, Monaco di Baviera.
- 1993: «The Model for the Concept of *Ethos* in Aristotle's *Rhetoric*», *Philologus* 137, 12–17.
- 1994 (a): «Some Observations on the Introduction to Aristotle's *Rhetoric*» in Furley & Nehamas 1994 (a), 99–116.
- 1994 (b): «Non-Logical Means of Persuasion in Aristotle's *Rhetoric* and Cicero's *De oratore*» in Fortenbaugh & Mirhady 1994, 95–110.
- 2001: «Verfassungen und politische Institutionen (Pol. IV 1–16)» in Höffe 2001, 121–136.
- Schweitzer, H. 1971: *Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Freiburg–Monaco di Baviera.
- Searle, J.R. 1969: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge–New York–Melbourne.
- 1979: *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge–New York–Melbourne.
- 2000: *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Oviedo.

- Sedley, D. 1982: «On Signs» in Barnes & Brunschwig & Burnyeat & Schofield 1982, 239–272.
- Segura, C. 2003: «H.–G. Gadamer en diálogo con Aristóteles: hermenéutica y filosofía práctica» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2003, 119–125.
- 2005: «Hans–Georg Gadamer. Defensa de la retórica: de la dialéctica a la hermenéutica», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 325–356.
- Self, L. 1979: «Rhetoric and *Phronesis*: The Aristotelian Ideal», *Philosophy and Rhetoric* 12, 130–143.
- Sermain, J.–P. 1999: «Le code du bon goût (1725–1750)» in Fumaroli 1999, 879–943.
- Sherman, N. 1987: *Aristotle's Theory of Moral Education*, Harvard.
- 1989: *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford.
- 1992: «Hamartia and Virtue» in Rorty 1992 (a), 177–196.
- 1995: «The Role of Emotions in Aristotelian Virtue», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11, 1–33.
- 1997: *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge.
- (a cura di) 1998 (a): *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, New York 1998.
- 1998 (b): «The Habituation of Character» in Sherman 1998 (a), 231–260.
- 2002: «Respeto, empatía e intervención humanitaria», F. Arenas–Dolz & L. Pérez Rondán (trad.), *Debats* 77, 128–145 [= 1998: «Empaty, Respect, and Humanitarian Intervention», *Ethics and International Affairs* 12, 103–19].
- 2005: *Stoic Warriors. The Ancient Philosophy behind the Military Mind*, Oxford.
- Siebert, W. 1958: *Die Methode der Gesetzesauslegung*, Heidelberg.
- Sinaceur, M.A. (a cura di) 1991: *Penser avec Aristote*, Toulouse.
- Skemp, J.B. 1978: «ὄρεξις in *De anima* III 10» in G.E.R. Lloyd & G.E.L. Owen (a cura di), *Aristotle on Mind and Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge 1978, 181–190.
- Smilg Vidal, N. 2003: «Gadamer y Apel: sobre la posibilidad de una hermenéutica transcendental» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2003, 189–194.
- Smith, A.D. 1996: «Character and Intellect in Aristotle's Ethics», *Phronesis* 41, 56–74.
- Smith, B. 2003: «Aristoteles 2002» in Buchheim & Flashar & King 2003, 3–38.
- Smith, R. 1993: «Aristotle on the Uses of Dialectic», *Synthese* 96, 335–358.
- 1994: «Dialectic and the Syllogism», *Ancient Philosophy* 14, 133–151.
- Smith, T.W. 2001: *Revaluing Ethics. Aristotle's Dialectical Pedagogy*, Albany.
- Snider, E.W. 1988: «Aristotle on Deliberation and the Practical Syllogism: Interpretations and Disputed Texts», *New Scholasticism* 62, 179–209.
- Solmsen, F. 1938: «Aristotle and Cicero on the Orator's Playing upon the Feelings», *Classical Philology* 33, 390–404.
- 1941: «The Discovery of the Syllogism», *Philosophical Review* 50, 410–421.
- 1951: «Aristotle's Syllogism and its Platonic Background», *Philosophical Review* 60, 536–571.
- 1968: «Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik» in Stark 1968, 184–205 [= *Hermes* 67, 1932, 151–154].
- 1975: *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlino [=1929].
- Sorabji, R. 1980 (a): *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca.

- 1980 (b): «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue» in Rorty 1980 (a), 201–219.
- 1991: «From Aristotle to Brentano. The Development of the Concept of Intentionality» in Blumenthal, H. & Robinson, H. (a cura di), *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford 1991, 227–259.
- 1993: *Animal Minds and Human Morals. The origins of the Western Debate*, Ithaca.
- 2003: «Philosophy of Mind: Aristotle's Contribution in Relation to Other Schools» in Buchheim & Flashar & King 2003, 110–122.
- Spæmann, R. 1991: *Felicidad y benevolencia*, J.L. del Barco (trad.), Madrid [= 1989: *Glück und Wohlbefinden. Versuch über Ethik*, Stoccarda].
- Spengel, L. 1851: *Über die Rhetorik des Aristoteles*, Monaco di Baviera.
- 1863: «Die Definition und Einteilung der Rhetorik bei den Alten», *Rheinisches Museum* 18, 481–526.
- Spira, A. 1982: «Topik und Ordnung» in Ballweg & Seibert 1982, 125–140.
- Spærri, W. 1996: «Médecine et formes de connaissance chez Aristote, *Métaph.* A 1» in Wittern & Pellegrin 1996, 199–202.
- Sprute, J. 1975: «Topos und Enthymem in der aristotelischen *Rhetorik*», *Hermes* 103, 68–90.
- 1977: «Der Zweck der aristotelischen *Rhetorik*» in Patzig, G. & Scheibe, E. & Wieland, W. (a cura di), *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften*, Amburgo 1977, 469–476.
- 1981: «Aristoteles' Theorie rhetorischer Argumentation», *Gymnasium* 88, 254–273.
- 1982: *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen.
- 1991: «Ethos als Überzeugungsmittel in der aristotelischen *Rhetorik*» in Ueding 1991, 281–290.
- 1992: «Philosophie und Rhetorik bei Platon und Aristoteles» in Classen, C.J. & Müllenbrock, H.-J. (a cura di), *Die Macht des Wortes. Aspekte gegenwärtiger Rhetorikforschung*, Marburg 1992, 29–45.
- 1994: «Aristotle and the Legitimacy of *Rhetoric*» in Furley & Nehamas 1994, 117–128.
- 2000: «Rhetorik und Topos bei Isokrates» in Schirren, Th. & Ueding, G. (a cura di), *Rhetorik und Topik*, Tübingen 2000, 3–13.
- Stark, R. (a cura di) 1968: *Rhetorika. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, Hildesheim.
- Steele, E.D. 1963: «The Role of the Concept of Choice in Aristotle's *Rhetoric*», *Western Speech* 27, 77–83.
- Steidle, W. 1952: «Redekunst und Bildung bei Isokrates», *Hermes* 80/3, 257–297.
- Stenzel, J. 1956: «Zur Theorie des Logos bei Aristoteles» in *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, 188–219.
- Stern – Gillet, S. 1995: *Aristotle's philosophy of friendship*, New York.
- Stocker, M. 1997: «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories» in Crisp & Slote 1997, 66–78.
- Stockton, D. 1990: *The Classical Athenian Democracy*, Oxford.
- Stolt, B. 1985: «Vad är sanning?» in Rørbech & Skyum-Nielsen 1985, 24–34.
- Strang, C. 1960: «Aristotle and the Sea Battle», *Mind* 69, 447–65.
- Strasser, S. 1975: «Quelques considérations sur la dialectique à propos de la dialectique des anciens grecs» in Perelman 1975, 26–35.
- Strauss, L. 1970: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid.
- Striker, G. 1985: «Notwendigkeit mit Lücken. Aristoteles über die Kontingenz der Naturvorgänge», *Neue Hefte für Philosophie* 24/25, 146–164.

- 1996: «Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and His Moral Psychology» in Rorty 1996 (a), 286–302.
- Striller, F. 1887: *De Stoicorum studiis rhetoricis*, Breslau.
- Sullivan, D.L. 1993: «The Ethos of Epideictic Encounter», *Philosophy and Rhetoric* 26, 113–133.
- Sun Pin 2004: *La strategia militare*, L.V. Arena (trad.), Milano.
- Sun-tzu 2004: *L'arte della guerra*, L.V. Arena (trad.), Milano.
- Süß, W. 1910: *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig–Berlino.
- Swanson, J.A. 1992: *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca–Londra.
- Swearingen, C.J. 1991: *Rhetoric and Irony. Western Literacy and Western Lies*, Oxford.
- Szlezák, Th.A. 1992: «Was heißt “dem *logos* zu Hilfe kommen”? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge» in Rossetti, L. (a cura di), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992, vol. 1, 93–107.
- 1993: *Platon lesen*, Stoccarda–Bad–Cannstadt.
- Taylor, Ch.C.W. 2003: «Aristoteles über den praktischen Intellekt» in Buchheim & Flashar & King 2003, 142–162.
- Taylor, R. 1957: «The Problem of Future Contingencies», *Philosophical Review* 66, 1–28.
- 1962: «Fatalism», *The Philosophical Review* 71, 55–66.
- Tessitore, A. 1996: *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, Albany.
- Teßner, R. 1957: *Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*, Berlino.
- Théodorakopoulos, J. 1991: «La morale, la politique, l'instruction» in Sinaceur 1991, 543–546.
- Thiebaut, C. 1988: *Cabe Aristóteles*, Madrid.
- 1992: «Neoaristotelismos contemporáneos» in *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 2: Camps, V. & Guariglia, O. & Salmerón, F. (a cura di), *Concepciones de la ética*, Madrid 1992, 29–51.
- Thillet, P. 1957: «Note sur le *Gryllos*, ouvrage de jeunesse d'Aristote», *Revue Philosophique de France et de l'Etranger* 147, 352–354.
- Thionville, E. 1855: *De la théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote*, Parigi.
- Thomas, C.G. & Webb, E.K. 1994: «From Orality to Rhetoric: an Intellectual Transformation» in Worthington 1994, 3–25.
- Thompson, W.N. 1972: «Stasis in Aristotle's *Rhetoric*», *The Quarterly Journal of Speech* 58, 134–141; rist. in Erickson 1974, 267–277.
- Thomsen, D. 1990: «*Techne*» als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles, Freiburg–Monaco di Baviera.
- Thonssen, L. 1930: «A Functional Interpretation of Aristotle's *Rhetoric*», *Quarterly Journal of Speech* 16, 297–310.
- Thornton, M.T. 1982: «Aristotelian Practical Reason», *Mind* 91, 57–76.
- Togebly, O. 1985: «Frames, scripts, scenarios – og – topoi» in Rørbech & Skyum–Nielsen 1985, 190–199.
- Tommaso d'Aquino 1963: *Summa Theologiae*, P. Caramello (ed.), Torino.
- Tordesillas, A. 1998: «La mansuétude du vrai juste. Équité et équitable dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote» in Álvarez & Martínez 1998, 239–256.
- 2000: «Équité et Kaïronomie chez Aristote» in Cordero 2000, 149–169.

- Toulmin, S. 1964: *El puesto de la razón en la ética*, I.F. Ariza (trad.), Madrid [= 1950: *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge].
- 1977: *La comprensión humana*, N. Míguez (trad.), Madrid [= 1972: *Human Understanding. The Collective Use and Evolution of Concepts*, Oxford].
- 2003: *Regreso a la razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo*, I. González-Gallarza (trad.), Barcellona [= 2001: *Return to Reason*, Cambridge].
- Tovar, A. 1954: «Notas críticas a la Retórica de Aristóteles», *Emerita* 22, 1–34.
- Triás, E. 1999: *La razón fronteriza*, Barcellona.
- 2000: «Ética y condición humana» in Cortina 2000 (a), 109–118.
- Tsimbidaros, E. 2002: «Le sens ontologique des ἔσχατα dans la recherche du Bien chez Aristote, Éthique à Nicomaque, VI, 8–13» in Aubry 2002 (a), 217–235.
- Tugendhat, E. 1958: *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg–Monaco di Baviera.
- Tugendhat, E. & Wolf, U. 1983: *Logisch–semantische Propädeutik*, Stoccarda.
- Tuozzo, Th.M. 1991: «Aristotelian Deliberation is Not of Ends» in Anton, J.P. (a cura di), *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ethics and Politics*, Albany 1991, vol. 4, 193–212.
- 1994: «Conceptualized and Unconceptualized Desire in Aristotle», *Journal of the History of Philosophy* 32/4, 525–549.
- 1995 (a): «Aristotle's Theory of the Good and Its Causal Basis», *Phronesis* 40, 293–314.
- 1995 (b): «Contemplation, the Noble, and the Mean. The Standard of Moral Virtue in Aristotle's Ethics», *Apeiron* 28, 453–448; rist. in Bosley & Shiner & Sisson 1995, 129–154.
- 1997: «Aristotle as Modern Moral Philosopher», *Phronesis* 42, 335–344.
- Ueding, G. 1991: *Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des "Historischen Wörterbuchs der Rhetorik"*, Tübinga.
- Unamuno, M. 1966–1971: *Obras Completas*, M. García Blanco (ed.), 9 voll., Madrid.
- Unger, H.–H. 1941: *Die Beziehung zwischen Musik und Rhetorik im 16–18 Jahrhundert*, Würzburg.
- Urmson, J.O. 1968: «Aristotle on Pleasure» in Moravcsik 1968, 323–333.
- 1980: «Aristotle's Doctrine of the Mean» in Rorty 1980 (a), 157–170.
- 1988: *Aristotle's Ethics*, Oxford.
- Vahlen, J. 1854: «Zur Kritik der Rhetorik des Aristoteles», *Rheinisches Museum für Philologie* 9, 555–567; rist. in *Gesammelte Philologische Schriften*, Leipzig 1911, vol. 1, 1–12.
- 1861: «Zur Kritik aristotelischer Schriften (Poetik und Rhetorik)» in *Gesammelte Philologische Schriften*, Leipzig 1911, vol. 1, 13–105.
- 1867: «Rhetorik und Topik: Ein Beitrag zur Aristoteles' Rhetorik», *Rheinisches Museum für Philologie* 22, 101–110; rist. in *Gesammelte Philologische Schriften*, Leipzig 1911, vol. 1, 106–116.
- 1914: *Beiträge zu Aristoteles' Poetik*, Berlino.
- 1911/1923: *Gesammelte Philologische Schriften*, 2 voll., Leipzig–Berlino.
- Valcárcel, A. 1998: *Ética contra estética*, Barcellona.
- Valentin, J.–M. 1999: «De Leibniz à Vico. Contestation et restauration de la rhétorique (1690–1730)» in Fumaroli 1999, 823–878.

- Vallejo Campos, Á. 2004: «El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer» in Acero & Nicolás & Tapias & Sáez & Zúñiga 2004, 465–485.
- Van der Weel, R.L. 1969: «The *Posterior Analytics* and the *Topics*», *Laval Théologique et Philosophique* 25, 130–141.
- Van Noorden, S. 1979: «Rhetorical arguments in Aristotle and Perelman», *Revue internationale de philosophie* 33, 178–187.
- Vander Wærdt, P. 1985: «The Political Intention of Aristotle's Moral Philosophy», *Ancient Philosophy* 5, 77–89.
- Vargas Llosa, M. 2000: «Literatura, vida y sociedad» in Cortina 2000 (a), 119–135.
- Varoufakis, Y. 1997: «Moral Rhetoric in the Face of Strategic Weakness: Experimental Clues for an Ancient Puzzle», *Erkenntnis* 46, 87–110.
- Varwig, F.R. 1991: «*“Innest enim indefinitum in definitio”*. Über die dialektischen Orte des Rhetorikbegriffs bei Cicero» in Ueding 1991, 63–83.
- Vasoli, C. 1999: «L'humanisme rhétorique en Italie au XV^e siècle» in Fumaroli 1999, 45–129.
- Vattimo, G. 1960 (a): «Imitazione e catarsi in alcuni recenti studi aristotelici», *Rivista di Estetica* 5, 95–104.
- 1960 (b): «Opera d'arte e organismo in Aristotele», *Rivista di Estetica* 5, 358–382.
- 1961: *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino.
- 1964: «Il bello e l'essere nell'estetica antica», *Rivista di estetica* 9, 282–291.
- 1968: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano.
- 1974: «Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica», *Archivio di filosofia* 1, 205–225.
- 1980: *Le avventure della differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano.
- 1981: «Apel, K.-O., Aristotele, Bloch E., Estetica, Etica, Filosofia, Interpretazione, Nietzsche F.W.» in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano.
- 1984: «Verità e retorica nella prospettiva ermeneutica» in Rossi 1984, 145–156.
- 1985: «La secolarizzazione della filosofia», *Il Mulino* 4, 597–606.
- 1986: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, A.L. Bixio (trad.), Barcellona [= 1985: *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milano].
- 1989: *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, J.C. Gentile Vitale (trad.), Barcellona [= 1981: *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano].
- 1990 (a): *El pensamiento débil*, T. Oñate (trad.), Madrid [= 1983: *Il pensiero debole*, Milano].
- 1990 (b): *La sociedad transparente*, T. Oñate (trad.), Barcellona [= 1989: *La società trasparente*, Milano].
- 1991: *Ética de la interpretación*, T. Oñate (trad.), Barcellona [= 1989: *Etica dell'interpretazione*, Torino].
- 1993: *Poesía y ontología*, A. Cabrera (trad.), Valencia [= 1967: *Poesia e ontologia*, Milano].
- 1995: *Más allá de la interpretación*, P. Aragón Rincón (trad.), Barcellona [= 1994: *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma–Bari].
- 1997: «Metafisica, politica, democrazia», *Rivista di filosofia* 12, 35–46.
- (a cura di) 1999: *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*, V. Magno Boyé (trad.), Barcellona [= 1996: *Filosofía '95*, Roma–Bari].

- 2000: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil» in Vattimo, G. & Rovatti, P.A. (a cura di), *El pensamiento débil*, L. de Santiago (trad.), Madrid 2000, 18–42.
- 2005 (a): «¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?», *Estudios Filosóficos* 156, 213–227.
- 2005 (b): «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 45–62.
- 2005 (c): «Introducción general. El final de la filosofía en la era de la democracia» in Ortiz–Osés & Lanceros 2005, 19–26.
- Vattimo, G. & Zabala, S. 2005: «Una vida dedicada a la hermenéutica», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 39–44.
- Vaz Ferreira, C. 1963 (a): *Lógica viva* (Obras, vol. 4), Montevideo.
- 1963 (b): *Conocimiento y acción* (Obras, vol. 8), Montevideo.
- Vázquez Medel, M.A. 2004: «Discurso» in Ortiz–Osés & Lanceros 2004, 103–106.
- Vega Rodríguez, M. 2004: *Aristóteles y la metáfora*, Valladolid.
- Vegetti, M. 1993: «Κενολογεῖν in Aristotele» in Battezzato 1993, 37–60.
- 1994: «Aristotele e la filosofia pratica: qualche problema» in Bertelli & Donini 1994, 173–183.
- 2002: «Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote» in Aubry 2002 (a), 63–74.
- Verbeke, G. 1990: *Moral Education in Aristotle*, Washington.
- Vergnières, S. 2002: «Akrasie et savoir pratique» in Aubry 2002 (a), 253–268.
- Vernant, J.P. 1992: «Myth and Tragedy» in Rorty 1992 (a), 33–50.
- Viano, C. (a cura di) 1996: *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, Parigi.
- 2002: «Passions, désirs et plaisirs de rivalités chez Aristote» in Aubry 2002 (a), 237–252.
- Viano, C.A. 1954: «Studi sulla logica di Aristotele. I: L'orizzonte linguistico della logica aristotelica», *Rivista critica di storia della filosofia* 9, 5–37.
- 1967: «Aristotele e la redenzione della retorica», *Rivista di filosofia* 4, 371–425.
- 1985: *La selva delle somiglianze. Il filosofo e il medico*, Torino.
- Vico, G.B. 1914 (a): «De nostri temporis studiorum ratione (1708)» in Vico, G.B., *Le orazioni inaugurali, il De Italarum sapientia e le polemiche*, G. Gentile & F. Nicolini (edd.), Bari 1914, 69–121.
- 1914 (b): «De antiquissima Italarum sapientia (1710)» in Vico, G.B., *Le orazioni inaugurali, il De Italarum sapientia e le polemiche*, G. Gentile & F. Nicolini (edd.), Bari 1914, 123–194.
- 1995: *Ciencia nueva*, R. de la Villa (trad.), Madrid [= 1982: *Opere di Giambattista Vico*, F. Tassinari (ed.), Napoli].
- 2002: *Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*, F.J. Navarro Gómez (trad.), Barcelona [= 1982: *Opere di Giambattista Vico*, F. Tassinari (ed.), Napoli].
- 2004: *Retórica (Institutiones de Oratoria)*, F.J. Navarro Gómez (trad.), Barcelona [= 1941: *Institutiones oratoriae* (1711–1744) in Vico, G.B., *Versi d'occasione e scritti di scuola*, F. Nicolini (ed.), Bari 1941, 159–203].
- Viehweg, Th. 1997: *Tópica y filosofía del derecho*, J.M. Seña (trad.), Barcelona [= 1953: *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*, Monaco di Baviera].
- Vigo, A.G. 1996: *Zeit und Praxis bei Aristoteles: Die Nikomachische Ethik und die zeitontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg.
- Villegas, L. 1998: «La filosofía del lenguaje como filosofía primera: una Apel(ación) al triángulo semiótico» in Álvarez & Martínez 1998, 617–649.

- Volpi, F. 1996 (a): «La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*» in Vattimo, G. (a cura di), *Hermenéutica y Racionalidad*, Santafé di Bogotá 1996, 326–383.
- 1996 (b): «¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica», *Seminarios de Filosofía* 9, 45–73.
- 1999: «The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neo-Aristotelianism» in Bartlett, R.C. & Collins, S.D. (a cura di), *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany 1999, 3–26.
- 2005: «Hermenéutica y filosofía práctica», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 265–294.
- Von Soden 1951: *Urchristentum und Geschichte: gesammelte Aufsätze und Vorträge*, H. von Campenhausen (ed.), Tübinga.
- Von Wright, G. 1979: *Explicación y comprensión*, Madrid.
- Vuilleumier, F. 1999: «Les conceptismes» in Fumaroli 1999, 517–537.
- Vygotsky, L. 1995: *Pensamiento y lenguaje*, P. Tosaus Abadía (trad.), Barcellona [= 1986: *Thought and language*, Cambridge Mass.].
- Waldron, J. 1995: «The Wisdom of the Multitude. Some Reflexions on Book 3, chapter 11, of Aristotle's *Politics*», *Political Theory* 23/4, 563–84.
- Walter, O.M. 1982: «The Most Important Sentence in Aristotle's *Rhetoric*» in Enos 1982, 18–20.
- Walton, D.N. 1996: «Practical Reasoning and the Structure of Fear Appeal Arguments», *Philosophy and Rhetoric* 29, 301–313.
- Wardy, R. 1996: «Might Is the Truth and It Shall Prevail?» in Rorty 1996 (a), 34–55.
- Warnick, B. 1989: «Judgment, Probability, and Aristotle's *Rhetoric*», *Quarterly Journal of Speech* 9, 299–311.
- Weaver, R.M. 1985: *The Ethics of Rhetoric*, Davis.
- Weidemann, H. 1975: *Metaphysik und Sprache. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles*, Freiburg–Monaco di Baviera.
- 1988: «Aristoteles über Schlüsse aus Zeichen (*Rhetorik* I 2, 1357b 1–25)» in Claussen, R. & Daube-Schackat, R. (a cura di), *Gedankenzeichen. Festschrift für Klaus Oehler*, Tübinga 1988, 27–34.
- 1989: «Aristotle on Inferences from Signs (*Rhetoric* I 2, 1357b 1–25)», *Phronesis* 34, 343–351.
- 1991: «Grundzüge der Aristotelischen Sprachtheorie» in Schmitter, P. (a cura di), *Geschichte der Sprachtheorie*, vol. 2: *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Tübinga 1991, 170–192.
- Weil, R. 1991: «Les finalités du politique» in Sinaceur 1991, 573–575.
- Weiss, P. 1952: «The Prediction Paradox», *Mind* 61, 265–9.
- Weiss, S.M. 1982: «Rhetoric and Poetics: A Re-evaluation of the Aristotelian Distinction», *Rhetoric Society Quarterly* 12, 21–29.
- Westberg, D. 1994: *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford.
- Wheelwright, Ph. 1979: *Metáfora y realidad*, C.A. Gómez (trad.), Madrid [= 1962: *Metaphor and Reality*, Indiana].
- White, N.P. 1995: «Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics», *Ethics* 105, 258–283.
- White, S.A. 1992: «Aristotle's Favorite Tragedies» in Rorty 1992 (a), 221–240.
- Whiting, J. 1992: «Living Bodies» in Nussbaum & Rorty 1992, 75–91.
- Whitlock Blundell, M. 1992: «*Éthos* and *Dianoia* Reconsidered» in Rorty 1992 (a), 155–176.
- Wieacker, F. 1958: *Gesetz und Richterkunst*, Karlsruhe.

- Wieland, W. 1968: «Aristoteles als Rhetoriker und die Exoterischen Schriften», *Hermes* 86, 323–346.
- 1970: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaften und der sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Gotinga.
- 1972: «Zeitliche Kausalstrukturen in der aristotelischen Logik» *Phronesis* 17, 124–152.
- 1990: «Norm und Situation in der aristotelischen Ethik» in Courtine 1990, 127–145.
- 1996: «Aristoteles und die Idee der poietischen Wissenschaft. Eine vergessene philosophische Disziplin?» in Grethlein, Th. & Leitner, H. (a cura di) 1996: *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartphilosophie. Festschrift für Manfred Riedel*, Würzburg 1996, 479–505.
- 2003: «Poiesis: Das Aristotelische Konzept einer Philosophie des Herstellens» in Buchheim & Flashar & King 2003, 223–247.
- Wiesner, J. (a cura di) 1995: *Aristoteles: Werk und Wirkung*, Berlino–New York.
- Wiggins, D. 1980 (a): «Deliberation and Practical Reason» in Rorty 1980 (a), 221–240 [= *Proceedings of the Aristotelian Society* 76, 1975/1976, 29–51].
- 1980 (b): «Weakness of Will Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire» in Rorty 1980 (a): 241–265 [= *Proceedings of the Aristotelian Society* 79, 1978, 251–277].
- Wikramanayake, G.H. 1961: «A Note on the *Pisteis* in Aristotle's *Rhetoric*», *American Journal of Philology* 82, 193–196.
- 1965: *Das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Gotinga.
- Wilkes, K.V. 1980: «The Good Man and the Good for Man in Aristotle's *Ethics*» in Rorty 1980 (a), 341–357.
- 1981: «Conscious Belief and Deliberation», *Aristotelian Society*, suppl. 55, 91–107.
- 1992: «*Psyché* Versus the Mind» in Nussbaum & Rorty 1992, 109–128.
- Wille, N.E. 1985: «Praktisk argumentation og logisk gyldighed» in Rørbech & Skyum–Nielsen 1985, 216–232.
- Williams, B. 1980: «Justice as a Virtue» in Rorty 1980 (a), 189–199.
- 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londra.
- 1993: *Shame and Necessity*, Berkeley–Los Angeles–Londra.
- Williams, D. 1951: «The Sea Fight Tomorrow» in Henle, P. (a cura di), *Structure, Method and Meaning*, New York 1951, 282–306.
- 1954: «Professor Linsky on Aristotle», *The Philosophical Review* 63, 253–255.
- Wilpert, P. 1956–57: «Aristoteles und die Dialektik», *Kantstudien* 48, 247–257.
- Windelband, W. 1970: *Historia general de la filosofía*, Barcellona.
- Wischke, M. 2005: «Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en Hans–Georg Gadamer», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 357–377.
- Wisse, J. 1989: *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam.
- Witte, S.P. & Nakadate, N. & Cherry, R.D. (a cura di) 1992: *A Rhetoric of Doing. Essays on Written Discourse in Honor of James L. Kinneary*, Carbondale–Edwardsville.
- Wittern, R. & Pellegrin, P. (a cura di) 1996: *Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates–Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, Hildesheim.
- Wittgenstein, L. 1973: *Tractatus Logico–Philosophicus*, J. Muñoz & I. Reguera (trad.), Madrid [= 1922: *Tractatus Logico–Philosophicus*, Londra].

- 1989: *Conferencia sobre ética: con dos comentarios sobre la teoría del valor*, F. Birulés (trad.), Barcellona [= 1930: «A Lecture on Ethics», *Philosophical Review* 74, 1965, 3–12].
- 1988: *Investigaciones filosóficas*, A. García Suárez & U. Moulines (trad.), Messico [= 1953: *Philosophische Untersuchungen*, Oxford].
- Wolf, U. 1979: *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, Monaco di Baviera.
- 1995: «Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre» in Höffe 1995 (a), 83–108.
- Wolff, P. 1960: «Truth, Futurity and Contingency», *Mind* 69, 398–402.
- Woodruff, P. 1992: «Aristotle on *Mimesis*» in Rorty 1992 (a), 73–96.
- Woods, M. 1986: «Intuition and Perception in Aristotle's Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, 145–166.
- Wörner, M. 1982: «Enthymeme – Ein Rückgriff auf Aristoteles in systematischer Absicht» in Ballweg & Seibert 1982, 73–98.
- 1990: *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Freiburg–Monaco di Baviera.
- 1994: «*Eudaimonia* in Aristotle's *Rhetoric*», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10, 1–26.
- Worthington, I. (a cura di) 1994: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Londra–New York.
- Yarza, I. 2000: *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*, Pamplona.
- Young, Ch.M. 1994: «Aristotle on Liberality», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10, 313–334.
- Zagal Arregín, H. & Aguilar Álvarez, S. 1998: «Límites de la argumentación ética en Aristóteles: logos, physis y ethos», *Méthexis* 11, 175–178.
- Zagdoun, M.–A. 2002: «Plaisir et plaisir esthétique chez Aristote» in Aubry 2002 (a), 353–372.
- Zubiri, X. 1944: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid.
- 1962: *Sobre la esencia*, Madrid.
- 1963: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid.
- 1980: *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*, Madrid.
- 1982: *Inteligencia y logos*, Madrid.
- 1983: *Inteligencia y razón*, Madrid.
- 1984: *El hombre y Dios*, Madrid.
- 1986: *Sobre el hombre*, Madrid.
- 1989: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid.
- 1994: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid.
- 1996: *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid.
- 1999: *El hombre y la verdad*, Madrid.
- 2005: *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid.
- Zucchelli, G. 1962: *Ὑποκριτής. Origine e storia del termine*, Brescia.
- Zumsteg, G. 1989: *Wahrheit und Volksmeinung: Zur Entstehung und Bedeutung der aristotelischen Topik. Grundmodell des Denkens und Handelns in der Demokratie*, Berna–Stoccarda.

Indice dei passi citati

1. *Corpus Aristotelicum*

<i>Categoria</i>		I 1, 24b 18–20	84, 170
8	225	I 23	84
13b 5	265	I 26–27, 46a 16–24	152
13b 36–14a 25	266	I 31–32, 46b 38–47a 9	152
		I 36, 48b 35–37	210
<i>De Interpretatione</i>		II 24, 69a 16–19	57
1, 16a 1–18	18, 97, 108, 158		
1, 16a 3	106	<i>Analytica Posteriora</i>	
1, 16a 12–18	108	I 1–8	79
2	107	I 1, 71a 1	123
4	130	I 1, 71a 19–30	123
4, 17a 1–7	109	I 2, 71b 19–23	99
4, 17a 5–6	108	I 2, 72a 27–32	124
5	130	I 10, 76a 31–34	127
5, 17a 15–22	18, 97, 108,	I 11, 77a 26–30	123
	109, 158	I 18, 81b 5	118
7	130	II 2	86
9	18, 97, 130,	II 3, 90b 30	150
	132–134, 135,	II 11, 94b 8–26	94
	138, 158, 281	II 19	18, 97, 105,
9, 18a 27–34	130		118–120, 124,
9, 18a 28–34	130		127, 128, 158,
9, 18a 34–b 9	131		187, 279
9, 18a 34–19a 6	130	II 19, 99b 15–100b 5	120
9, 18a 35	131	II 19, 99b 18	127
9, 18b 9–16	131	II 19, 99b 28–29	120
9, 18b 17–25	131	II 19, 99b 32–35	121
9, 18b 26–19a 23	131	II 19, 100a 1–2	121
9, 18b 36–38	131	II 19, 100a 3–b 5	129
9, 19a 7–22	137	II 19, 100a 10–13	121
9, 19a 7	130, 137, 139,	II 19, 100b 3	118
	161	II 19, 100b 4–5	121
9, 19a 9	137	II 19, 100b 5–17	120, 129
9, 19a 23–b 4	135	II 19, 100b 6	127
9, 19a 23–39	131	II 19, 100b 7	202
9, 19a 23–27	135	II 19, 100b 13–14	125
9, 19a 23–26	132		
9, 19a 25–26	136	<i>Topica</i>	
9, 19a 27–32	132, 135	I	142
9, 19a 32–b 4	135	I 1–2	165
9, 19a 33	106, 129	I 1, 100a 18	165
9, 19a 36–39	137	I 1, 100a 18–24	41
		I 1, 100a 18–21	142
<i>Analytica Priora</i>		I 1, 100a 25–101a 4	167
I 1, 24b 10	146	I 1, 100a 25–b 23	148

I 1, 100b 21	147	II	184
I 2, 101a 26–27	142	II 1	203
I 2, 101a 28–30	166	II 1, 192b 13	192
I 2, 101a 31	166	II 1, 192b 21–23	192
I 2, 101a 33–35	142	II 1, 193a 9–17	203
I 2, 101a 34	166	II 2, 194a 21–25	192
I 2, 101a 35–36	166	II 2, 194a 21–22	192
I 2, 101a 36	142	II 2, 194a 36–194b 5	195
I 2, 101a 36–37	166	II 2, 194b 1–5	203
I 2, 101a 36–b 4	142	II 4–6	190
I 2, 101b 3	141	II 5, 196b 10	242
I 2, 101b 3–4	166–167	II 6	209
I 3, 101b 5–10	141	II 6, 197a 36	190
I 4, 101b 13	149	II 6, 197b 18–22	209
I 4, 101b 28	146	II 7	192
I 4, 101b 29–33	142	II 8	196
I 5, 102a 1–102b 25	150	II 8, 199a 8–15	193
I 5, 102a 18	151	II 8, 199a 8	192
I 7	128	II 8, 199a 12	197
I 7, 103a 25–31	128	II 8, 199a 15–20	193
I 8, 103b 5	146, 150	II 8, 199a 21	194
I 10	147	II 8, 199a 33–35	193
I 10, 104a 3–5	141	II 8, 199b 26–28	193
I 10, 104a 7–37	148–149	II 9	192
I 10, 104a 9–11	142	IV 10–14	209
I 11	18, 97, 145	IV 10, 217b 33–218a 8	209
I 12, 105a 10	147	IV 10, 218a 8–30	209
I 12, 105a 13–14	125	IV 10, 218a 8–11	209
I 14–17	128	IV 11, 219b 2	210
I 14, 105b 19	146	V 6	191
I 15, 107a 8–10	211	VII 3, 245b 9–12	203
I 18, 108b 7–12	128	VIII 4, 254b 21	191
II 2, 109a 34	149	VIII 4, 255a 22	191
III 2, 117a 11	251		
V 1, 128b 34	151	<i>De Calo</i>	
V 1, 128b 35	151	I 10, 279b 5–7	166
VI 6, 145b 2	166	III 2, 300a 20	191
VI 7, 146a 20–25	74		
VIII	141	<i>Meteorologica</i>	
VIII 4, 159a 18–22	145	IV	185
VIII 14, 163a 36–b 15	142	IV 3, 381b 6	196
IX 11, 172a 35	165		
<i>De Sophisticis Elenchis</i>		<i>De Mundo</i>	
1, 165a 19–33	175	5	185
2, 165a 37–b 8	144	5, 396b 12	196
11, 172a 12	141		
11, 172a 21–27	143	<i>De Divinatione per Somnum</i>	
11, 172a 27–33	143	2, 463b 26	111
11, 172a 34–b 4	143–144		
11, 172a 34–36	141	<i>De Anima</i>	
11, 172b 1	141	II 3, 414b 18–19	71
34, 183a 37–b 1	170	II 3, 415a 7–9	71
34, 183a 37	147	II 6	63
34, 183b 22	100	II 6, 418a 11–17	62
34, 183b 26–184a 8	169–170	II 8	67
34, 183b 31–33	170	II 8, 420b 29–33	67
34, 183b 36–37	170	II 12	68
		III 1	63
<i>Physica</i>		III 2	68
I 1, 184a 10–21	99	III 2, 426a 2–b 7	68
		III 2, 426a 27–426b 29	68

III 3, 427a 19–20	61	<i>Mechanica</i>	
III 3, 427b 6–14	71	1, 847a 20	197
III 3, 427b 27–30	62		
III 3, 428a 3–4	62	<i>Problemata</i>	
III 3, 428b 2–4	214	XIX 27, 919b 26	74
III 3, 428b 18–22	62		
III 3, 428b 18–19	63	<i>Metaphysica</i>	
III 3, 428b 21	63	I	184
III 3, 429a 2–4	62	I 1–3, 980a 1–983b 6	194
III 4–5	60	I 1, 980b 25–27	194
III 4, 430a 1	96	I 1, 981 ^a 4	194
III 6	60	I 1, 981 ^a 5–7	194
III 6, 430a 26–b 6	60–61, 61	I 1, 981a 6–7	194
III 6, 430a 27	114	I 1, 981a 7–9	122
III 6, 430b 6–14	61	I 1, 981a 7	128
III 6, 430b 14–20	61	I 1, 981a 24	194
III 6, 430b 20–26	61	I 1, 981a 28–29	194
III 6, 430b 26–31	61	I 1, 981b 1–2	194
III 6, 430b 29–30	63	I 1, 981b 7	45
III 6, 430b 26–29	62	I 2, 982b 26	103
III 7	60	IV 2, 1004a 20–1005a 5	265
III 8, 432a 10–14	62	IV 2, 1004b 18–26	167
III 10	18, 62, 64, 65, 66, 67, 97	IV 2, 1004b 19	141
III 10, 433a 9–b 30	66	IV 2, 1004b 22–28	182
III 10, 433a 9–10	62	IV 2, 1004b 24–25	172
III 10, 433a 21	65	IV 2, 1004b 24	141
III 10, 433a 27–29	101	IV 2, 1004b 25	143
III 10, 433a 31	65	IV 3	162
III 10, 433b 1–6	65	IV 3, 1005b 19–20	102
III 10, 433b 2	65	IV 4, 1006a 6–8	102
III 10, 433b 13–16	101	IV 14	225
III 10, 433b 16	66	V	185
III 10, 433b 20	66	V 1, 1013a 1–18	98
III 10, 433b 29	66	V 1, 1013a 14–15	98
III 10, 433b 30	66	V 1, 1013a 19–20	98
III 11, 434a 5–7	62	V 12, 1019b 29–34	242
III 11, 434a 5	66	V 14	197
III 11, 434a 7	66, 216	V 28, 1024a 30–1024b 8	151
III 11, 434a 7–10	86	V 30, 1025a 15–19	151
III 11, 434a 16	86	VI	116
		VI 2–3	116
		VI 3	109–110, 138, 139
<i>De Memoria et Reminiscentia</i>			
1, 450a 25–b 11	122	VI 3, 1027a 29–b 16	109
2, 453a 7–14	86	VI 4	18, 41, 97, 111, 112, 114, 116, 117, 158
<i>De Motu Animalium</i>			
6, 700b 17–18	69	VI 4, 1027b 25	111
6, 700b 24	86	VI 4, 1027b 31	111, 112,
7, 701a 10–13	91	VII 4	150
7, 701a 11–12	87	VII 4, 1030a 6–13	150
7, 701a 20	87	VII 7, 1032b 1–2	190
7, 701a 23	87	VII 7, 1032b 5	86
7, 701a 26–33	89	VII 7, 1032b 6–29	89–90
7, 701a 26–28	86–87	VII 7, 1032b 6	90, 216
8, 702a 17–19	70	VII 7, 1032b 9	90
		VII 7, 1032b 17–18	202
<i>De Generatione Animalium</i>		VII 7, 1032b 17	87
I 22, 730b 15–23	205	VII 7, 1032b 27	90
I 23, 731a 33	121	VII 7, 1032b 28	90
		VII 8	197

VII 15, 1035b 24	202	II 2, 1103b 26	265
IX	116	II 2, 1103b 32–33	70
IX 2, 1046b 2–3	201	II 2, 1103b 32	52
IX 2, 1046 b 3–5	190	II 2, 1104a 1–12	208
IX 3, 1047a 11–14	116	II 2, 1104a 1–4	52, 264
IX 5, 1047b 31–35	141	II 2, 1104a 1	52
IX 6, 1048b 18–35	102, 103	II 2, 1104a 8	52
IX 6, 1048b 23–24	103	II 2, 1104b 1	71
IX 8	103	II 3, 1104b 28	72
IX 9, 1051a 19–21	115	II 5	213
IX 10	18, 97, 112, 113–114, 114, 116, 117, 158	II 5, 1105b 23	214
		II 5, 1106a 2–4	72
IX 10, 1051b 2	112	II 6, 1106a 15–24	59
IX 10, 1051b 13–17	115	II 6, 1106b 15–18	72–73
IX 10, 1051b 14	202	II 6, 1106b 35–1107a 3	253
IX 10, 1051b 21–25	115	II 6, 1106b 35	209
IX 10, 1051b 25–32	115	II 6, 1106b 36–1107a 2	58, 70
IX 10, 1051b 33–1052a 4	115–116	II 7, 1107a 29–32	56, 71, 90
XI 7, 1064a 5–7	202	II 9, 1109a 36	207
XI 8, 1065a 22	112	II 9, 1109b 18–23	70
XII 3	197	III 1, 1110a 8–13	208
XII 3, 1070a 7	190	III 1, 1110b 6–7	77
XII 9, 1074b 35	64	III 2, 1111b 16–30	77
		III 2, 1112a 7–11	159
<i>Ethica Nicomachea</i>		III 2, 1112a 11	87
I 1, 1094a 1–2	195, 206	III 3	26, 27, 75, 87, 90, 137, 138, 236, 274
I 1, 1094a 2	250		
I 1, 1094a 3	51	III 3, 1112a 21–31	75
I 2, 1094a 18–22	100, 101	III 3, 1112a 22–26	76
I 2, 1094b 4–9	274	III 3, 1112a 29–31	76
I 2, 1094b 9–10	195	III 3, 1112a 31–b 3	76
I 3	140	III 3, 1112a 34–b 11	75
I 3, 1094b 12–27	274	III 3, 1112a 34–b2	88
I 3, 1094b 14–22	57	III 3, 1112b 1	76
I 3, 1094b 20–26	264	III 3, 1112b 2–9	57
I 3, 1095a 2–6	45	III 3, 1112b 7–9	76
I 3, 1095a 3–9	215	III 3, 1112b 8–9	137, 138
I 3, 1095a 7	218	III 3, 1112b 11–12	156
I 4, 1095a 16–17	51	III 3, 1112b 11	87, 138
I 4, 1095a 30–32	104	III 3, 1112b 13	76
I 6, 1096a 19–34	208–209	III 3, 1112b 14–16	93
I 6, 1096a 23	206	III 3, 1112b 15–20	75, 95
I 6, 1096a 32	208	III 3, 1112b 15	86
I 7, 1097b 1–6	247	III 3, 1112b 20–24	90, 152
I 7, 1097b 24	51	III 3, 1112b 20	87
I 7, 1097b 25–28	43	III 3, 1112b 22	87
I 7, 1097b 26	51	III 3, 1112b 23–27	91, 95
I 7, 1098a 3–4	43	III 3, 1112b 23–25	76
I 7, 1098a 7–8	51	III 3, 1112b 23–24	87, 90
I 7, 1098a 24	210	III 3, 1112b 23	90
I 7, 1098b 3–5	101	III 3, 1112b 24–28	138
I 7, 1098b 6	100	III 3, 1112b 24–26	111
I 8, 1098b 21–22	41	III 3, 1112b 28–29	87
I 13, 1102b 31	218	III 3, 1112b 31–1113a 2	94
I 13, 1102b 34–1103a 10	216	III 3, 1113a 2–12	94
II 1	191	III 3, 1113a 3–4	87
II 1, 1103a 17–18	215	III 3, 1113a 5	87
II 1, 1103a 32–33	59	III 3, 1113a 6	81
II 1, 1103a 32	191	III 3, 1113a 10	81
II 1, 1103b 1–2	59	III 3, 1113a 11–12	95

III 3, 1113a 12	81	VI 2, 1139b 4–5	56, 69, 124–125
III 4, 1113a 14–b 2	51	VI 2, 1139b 5–11	78
III 4, 1113a 25–29	248	VI 2, 1139b 5	54, 58, 93
III 5, 1114b 29	70	VI 2, 1139b 6	59
III 7, 1116a 9	73	VI 2, 1139b 12–13	58
III 8, 1117a 9–17	72	VI 3–4	78–79
III 8, 1117a 17–22	72, 216	VI 3, 1139b 15–19	78
III 8, 1117a 18	72	VI 3, 1139b 15–18	125
III 9, 1117a 29–b 9	73	VI 4	41, 194
III 11, 1119a 20	70	VI 4, 1140a 10–14	190
IV 1, 1121a 15	218	VI 4, 1140a 11–14	46, 171
IV 1, 1121a 25	218	VI 4, 1140a 14–16	190
IV 2, 1122b 23–28	70	VI 4, 1140a 19	201
IV 3, 1124b 8–10	217	VI 4, 1140a 20–23	190
V 1, 1129a 34	255	VI 5	140
V 4, 1132a 21–22	259	VI 5, 1140a 25–28	79
V 6, 1134a 25–28	256	VI 5, 1140 a 28–30	79
V 7, 1134b 18–22	256, 257	VI 5, 1140a 30–32	45
V 8, 1136a 5–9	260	VI 5, 1140a 30–31	76
V 9, 1136b 5–7	101	VI 5, 1140a 32	76
V 9, 1136b 9–13	101	VI 5, 1140b 3–4	45
V 10, 1137a 31–b 5	259	VI 5, 1140b 6–7	79, 156
V 10, 1137b 8–15	258–259	VI 5, 1140b 26	88, 202
V 10, 1137b 13–16	71	VI 6, 1140b 32–34	125
V 10, 1137b 14–19	260	VI 6, 1141a 1–3	125
V 10, 1137b 19–24	71	VI 6, 1141a 7–8	125
V 10, 1137b 31–32	259	VI 7	79
V 10, 1137b 33–1138a 4	259	VI 7, 1141a 17–18	125
V 11, 1138a 10	70	VI 7, 1141a 18–20	125
VI	53, 105, 184,	VI 7, 1141b 8–22	80
	220	VI 7, 1141b 8–10	90
VI 1–2	53	VI 7, 1141b 12	91
VI 1, 1138b 18–32	57	VI 7, 1141b 14–21	86
VI 1, 1138b 25	70	VI 7, 1141b 15	280
VI 1, 1138b 34	70	VI 8	80
VI 1, 1138b 35–1139a 17	188	VI 8, 1141b 23–1142a 2	80
VI 1, 1139a 2–15	53	VI 8, 1142a 12	45
VI 1, 1139a 7	54	VI 8, 1142a 20–23	86, 91
VI 1, 1139a 10–18	71	VI 8, 1142a 23–28	77
VI 1, 1139a 10–11	58	VI 8, 1142a 26–28	125
VI 1, 1139a 12–14	58	VI 8, 1142a 26	86
VI 1, 1139a 12	58, 88	VI 8, 1142a 27	87
VI 1, 1139a 14	88	VI 8, 1143b 5	87
VI 2	53, 58	VI 9	87
VI 2, 1139a 15	54	VI 9–11	81
VI 2, 1139a 17–b 11	52	VI 9, 1142b 13–14	87
VI 2, 1139a 17–30	52	VI 9, 1142b 15–33	240
VI 2, 1139a 17–18	55	VI 9, 1142b 17–26	76–77
VI 2, 1139a 18	54	VI 9, 1142b 22	85
VI 2, 1139a 21–22	55, 58	VI 9, 1142b 28–33	103–104
VI 2, 1139a 22–26	77	VI 9, 1142b 32–34	82
VI 2, 1139a 22–23	55	VI 10, 1143a 6	82
VI 2, 1139a 24–26	55	VI 10, 1143a 10	82
VI 2, 1139a 27–28	54	VI 10, 1143a 13–15	82
VI 2, 1139a 29–31	78	VI 10, 1143a 15	82
VI 2, 1139a 30	58	VI 11, 1143a 21–24	260
VI 2, 1139a 31–35	77–78	VI 11, 1143a 25	82
VI 2, 1139a 31–33	81	VI 11, 1143a 35–b 5	129, 254–255
VI 2, 1139a 31	55, 81	VI 11, 1143b 8–13	82
VI 2, 1139a 33–35	78	VI 12–13	80
VI 2, 1139a 35–b 4	69, 78	VI 12, 1144a 23	102–103

VI 12, 1144a 31	85	II 10, 1226a 28–b 2	88
VI 12, 1144a 32	86	II 10, 1226a 33–b 2	86
VI 12, 1144a 33–36	86	II 10, 1226b 23	86, 87
VI 13, 1144b	218	II 10, 1226b 25–26	87
VI 13, 1144b 1	218	II 10, 1226b 26–30	87
VI 13, 1144b 10–17	117	II 10, 1226b 28	87
VI 13, 1144b 14	88	II 10, 1227a 5–13	88
VII	251, 252	II 10, 1227a 10–12	87
VII 1, 1145a 15–17	72	II 10, 1227a 15–18	81
VII 1, 1145a 15	218	II 10, 1227b 8	86
VII 2, 1145b 27–29	72	II 11	90
VII 3, 1146b 35–1147a 5	86	II 11, 1227b 13–18	87
VII 3, 1147a 25–28	91	II 11, 1227b 24–25	85
VII 3, 1147a 27	87	II 11, 1227b 25	86
VII 3, 1147a 28	92	II 11, 1227b 28–33	90
VII 3, 1147b 3	70	II 11, 1227b 29–30	86
VII 4, 1147b 31	70	VII 1, 1234b 18–32	261
VII 6, 1149a 24–34	88	VII 9, 1241b 22–23	204
VII 8, 1151a 12	70	VIII 2, 1247a 4–7	207
VII 8, 1151a 21	70	VIII 2, 1247b 8–10	242
VII 9, 1152a 4	72	VIII 2, 1248a 18–20	103
VII 11–14	251		
VII 11, 1152b 1–3	263	<i>Politica</i>	
VII 12, 1153a 13–14	252	I 1, 1252a 3–4	250–251
VII 12, 1153a 22–23	252	I 2, 1253a 7–18	5, 47, 62, 139,
VII 13, 1153b 4	252		276
VII 13, 1153b 7–8	252	I 2, 1253a 10	69
VII 13, 1153b 11	252	I 2, 1253a 10–18	71
VII 13, 1153b 25–26	252	I 2, 1253a 27–29	158–159, 276
VIII	261	I 3, 1253a 37–39	255
VIII 3, 1156b 7	262	I 4, 1254a 7	203
VIII 4, 1157a 34	262	I 8	48
VIII 5, 1157b 27–31	262	II 8, 1268b 26–28	245
VIII 5, 1157b 30–31	249	II 8, 1268b 33–38	245
VIII 5, 1157b 35	262	II 8, 1268b 36	201
VIII 11, 1161b 6–7	261	II 8, 1269a 12–24	245
VIII 12, 1161b 11	262	III 1, 1275a 22–23	276
IX	261	III 4, 1277a 13–14	271
IX 1, 1164a 11	262	III 4, 1277a 34	203
IX 4, 1166a 30–31	262	III 5, 1278b 8–12	268
IX 9, 1169b 6	262	III 9–13	269
IX 9, 1170a 16–19	216	III 11, 1281b 4–31	276
IX 9, 1170a 17–b 8	116–117	III 11, 1281b 35	276
IX 9, 1170a 29–b 1	63–64	III 15	269
X	251, 252	IV	268
X 1–5	251, 252	IV 14, 1298b 24	276
X 4–7	102	V 3, 1303b 29	100
X 6–8	39	VI	268
X 8, 1178b 7	217	VII	268
X 9, 1179b 2–3	40	VII 1, 1323a 20	39
		VII 1, 1323b 7	247
<i>Ethica Eudemia</i>		VII 2, 1324a 2	248
I 8, 1218b 17–20	89	VII 2, 1324a 14–17	39
I 8, 1218b 19–21	89	VII 2, 1324a 27–40	269
II 2, 1220b 5–7	216	VII 2, 1324a 29–32	39
II 2, 1220b 7–10	216	VII 2, 1324a 29	39
II 2 1220b 13–14	214	VII 2, 1324a 39–40	39
II 7, 1223a 26–27	213	VII 3, 1325a 23–24	39
II 10	87	VII 3, 1325b 16–19	39
II 10, 1225b 24–26	213	VII 3, 1325b 16	39
II 10, 1226a 7–17	87	VII 3, 1325b 19–21	40

VII 3, 1325b 23	40	I 2, 1358a 7	201
VII 14, 1333a 16–30	189	I 2, 1358a 21–26	172
VII 17, 1337a 1–3	197	I 3, 1358a 36–b 20	136–137
VIII	397	I 3, 1358a 36–b 4	170
	268	I 3, 1358b 1–8	255
<i>Rhetorica</i>		I 3, 1358b 2–7	25
I 1–3	19, 163	I 3, 1358b 15–16	225
I 1	165, 168	I 4–8	19, 26, 27, 235,
I 1, 1354a 1–12	278		274
I 1, 1354a 1–11	179, 184	I 4	140, 235
I 1, 1354a 1–6	184	I 4, 1359a 30–b 2	242
I 1, 1354a 1	179, 187, 212	I 4, 1359a 36–38	242
I 1, 1354a 4–6	164	I 4, 1359b 2–18	244
I 1, 1354a 6–12	200	I 4, 1359b 8–17	243
I 1, 1354a 6–11	184, 278	I 4, 1359b 9–12	187
I 1, 1354a 8	165	I 4, 1359b 9–11	181
I 1, 1354a 11	165	I 4, 1359b 17–18	243
I 1, 1354a 14	180	I 4, 1359b 19–23	244
I 1, 1355a 4–5	166	I 4, 1359b 21–23	255
I 1, 1355a 4	179, 180	I 4, 1359b 23–33	244
I 1, 1355a 14–18	166	I 4, 1359b 33–1360a 6	244
I 1, 1355a 21–24	166	I 4, 1360a 6–11	244
I 1, 1355a 24–25	166	I 4, 1360a 12–17	244
I 1, 1355a 24	188	I 4, 1360a 18–37	244, 246
I 1, 1355a 25–26	247	I 4, 1360a 27–30	246
I 1, 1355a 26	188	I 4, 1360a 38–b 3	246
I 1, 1355a 29–30	166	I 5–7	246
I 1, 1355a 31	181	I 5	235
I 1, 1355a 32–33	166	I 5, 1360b 4–14	246
I 1, 1355a 33–35	172	I 5, 1360b 4–13	246
I 1, 1355a 37–38	181	I 5, 1360b 14–18	246
I 1, 1355b 3–4	166	I 5, 1360b 19–30	248
I 1, 1355b 10–11	171	I 5, 1360b 20–25	248
I 1, 1355b 15–22	167	I 5, 1360b 31–38	249
I 1, 1355b 17–19	171	I 5, 1360b 39–1361a 11	249
I 2	168	I 5, 1361a 12–24	249
I 2, 1355b 25–26	171, 176, 181	I 5, 1361a 25–27	249
I 2, 1355b 31–34	165, 202	I 5, 1361a 28–b 2	249
I 2, 1356a 2–4	211	I 5, 1361b 7–14	249
I 2, 1356a 20–33	168	I 5, 1361b 15–18	249
I 2, 1356a 22–25	211	I 5, 1361b 18–21	249
I 2, 1356a 25–33	171	I 5, 1361b 21–26	249
I 2, 1356a 25–27	181	I 5, 1361b 27–34	249
I 2, 1356a 25	188	I 5, 1361b 35–38	249
I 2, 1356a 28	171	I 5, 1361b 39–1362a 12	249
I 2, 1356a 30–33	164	I 5, 1362a 13–14	249
I 2, 1356a 34–b 27	168	I 6	235
I 2, 1356b 28	255	I 6, 1362a 15–21	250
I 2, 1356b 29	171	I 6, 1362a 21–29	250
I 2, 1356b 29–30	171	I 6, 1362a 21	169
I 2, 1356b 30	172	I 6, 1362a 29–34	251
I 2, 1356b 33–35	172	I 6, 1362a 34–37	251
I 2, 1357a 1–22	180	I 6, 1362a 37–b 2	251
I 2, 1357a 1–2	168	I 6, 1362b 2–5	251
I 2, 1357a 1	187, 188	I 6, 1362b 5–9	251
I 2, 1357a 2	187	I 6, 1362b 10–12	251
I 2, 1357a 5–7	169	I 6, 1362b 12–14	251
I 2, 1357a 23–27	223	I 6, 1362b 14–18	251
I 2, 1357a 24	187	I 6, 1362b 18–19	251
I 2, 1357a 26–27	57	I 6, 1362b 19–20	251
I 2, 1357a 27–30	57	I 6, 1362b 20–22	251

I 6, 1362b 22–23	251	I 7, 1365a 10–19	267
I 6, 1362b 23–25	251	I 7, 1365a 19–31	267
I 6, 1362b 25–26	251	I 7, 1365a 19–29	267
I 6, 1362b 26–27	262	I 7, 1365a 29–30	267
I 6, 1362b 27–28	262	I 7, 1365a 30–33	267
I 6, 1362b 28–30	262	I 7, 1365a 33–34	267
I 6, 1362b 30–31	262	I 7, 1365a 34–35	267
I 6, 1362b 31–33	262	I 7, 1365a 35–36	267
I 6, 1362b 33–1363a 1	262	I 7, 1365a 36–37	267
I 6, 1363a 2–7	263	I 7, 1365a 37–b 8	267
I 6, 1363a 7–10	263	I 7, 1365a 37–b 5	267
I 6, 1363a 11–16	263	I 7, 1365a 38–b 12	267
I 6, 1363a 17–19	263	I 7, 1365b 5–8	267
I 6, 1363a 19–24	263	I 7, 1365b 8–11	267
I 6, 1363a 24–27	263	I 7, 1365b 11–13	267
I 6, 1363a 27–28	263	I 7, 1365b 13–14	267
I 6, 1363a 28–29	263	I 7, 1365b 14–16	267
I 6, 1363a 29–31	263	I 7, 1365b 16–19	267
I 6, 1363a 31–33	263	I 7, 1365b 16–17	267
I 6, 1363a 33–34	263	I 7, 1365b 19–21	267
I 6, 1363a 34–35	263	I 8	235, 426
I 6, 1363a 35–36	263	I 8, 1365b 22–30	246, 268
I 6, 1363a 36–37	263	I 8, 1365b 30–1366a 3	257
I 6, 1363a 37–38	263	I 8, 1365b 31–1366a 2	268, 269
I 6, 1363a 38–b 3	263	I 8, 1366a 8–16	271
I 6, 1363b 3–4	263	I 8, 1366a 17–22	271
I 7	235	I 9, 1366b 1–5	255
I 7, 1363b 5–7	265	I 9, 1366b 9–10	255
I 7, 1363b 7–12	225, 265	I 9, 1366b 10–12	72
I 7, 1363b 12–21	266	I 10–12	258
I 7, 1363b 21–27	266	I 10, 1368b 1–5	257
I 7, 1363b 27–33	267	I 10, 1368b 7–9	256, 257
I 7, 1363b 33–35	267	I 10, 1369a 1–4	213, 215
I 7, 1363b 35–38	267	I 11, 1371b 3–12	199
I 7, 1363b 38–1364a 3	267	I 13, 1373b 2–10	257
I 7, 1364a 3–5	267	I 13, 1374a 26–28	258, 260
I 7, 1364a 5–7	267	I 13, 1374a 30	258, 260
I 7, 1364a 7–9	267	I 13, 1374b 2–11	260
I 7, 1364a 10–31	267	I 13, 1374b 2–6	258
I 7, 1364a 10–24	100	I 15	253
I 7, 1364a 10–12	267	I 15, 1375a 27–33	260
I 7, 1364a 12–23	267	I 15, 1376b 6–12	257–258
I 7, 1364a 16–18	225	I 15, 1376b 19–21	257
I 7, 1364a 23–31	267	II	279
I 7, 1364a 31–33	267	II 1, 1377b 1–1378b 30	109
I 7, 1364a 33–37	267	II 1, 1377b 20	170
I 7, 1364a 37–b 4	267	II 1, 1378a 21–23	214
I 7, 1364b 4–7	267	II 2	214
I 7, 1364b 7–11	267	II 2, 1378a 31–33	215
I 7, 1364b 11–19	267	II 2, 1378a 31–32	214
I 7, 1364b 19–23	267	II 4	249
I 7, 1364b 23–26	267	II 5, 1382a 22	214
I 7, 1364b 26–28	267	II 5, 1383a 6–7	73
I 7, 1364b 28–30	267	II 8, 1385b 13	214
I 7, 1364b 30–34	267	II 9, 1387a 9	214
I 7, 1364b 34–37	267	II 10, 1387b 23	214
I 7, 1364b 37–1365a 2	267	II 11, 1388a 32	214
I 7, 1365a 2–4	267	II 12	219
I 7, 1365a 4–6	267	II 18–19	223
I 7, 1365a 6–8	267	II 18, 1391b 7	170
I 7, 1365a 8–9	267	II 19, 1392a 8–1392b 14	224

II 19, 1392b 5–6	196, 197	II 23, 1400a 37–1400b 4	227
II 19, 1392b 15–33	224, 225	II 23, 1400b 5–8	227
II 19, 1392b 31–32	224	II 23, 1400b 9–16	227
II 19, 1393a 1–9	137	II 23, 1400b 17–25	227
II 19, 1393a 1–8	224	II 24, 1400b 37	180
II 19, 1393a 1–5	224	II 24, 1401a 1–13	227
II 19, 1393a 5–8	224	II 24, 1401a 13–25	227
II 19, 1393a 9–19	224	II 24, 1401a 25–1401b 3	227
II 20–22	225	II 24, 1401b 3–9	227
II 20, 1394a 6–8	57	II 24, 1401b 9–14	227
II 21, 1394a 21–28	83	II 24, 1401b 14–19	227
II 21, 1395a 19	180	II 24, 1401b 20–29	227
II 21, 1395a 22–23	83	II 24, 1401b 29–34	227
II 21, 1395b 4	83	II 24, 1401b 34–1402a 3	227
II 21, 1395b 10	83	II 24, 1402a 3–28	228
II 21, 1395b 12–13	83	II 26, 1403a 18	149
II 22, 1395b 22–1396a 3	180	III 4–5	257
II 23–24	223	III 7, 1408a 20	274
II 23, 1397a 7–19	225	III 7, 1408a 22	274
II 23, 1397a 20–22	225	III 9, 1409a 24–35	229
II 23, 1397a 23–1397b 11	226	III 9, 1409a 35–37	228
II 23, 1397b 12–29	226	III 11, 1411b 33	229
II 23, 1397b 30–1398a 2	226	III 11, 1412a 10	229
II 23, 1398a 3–14	226	III 16, 1417a 16–21	220
II 23, 1398a 15–27	226	III 19, 1420a 8	273
II 23, 1398a 23–24	180		
II 23, 1398a 28–29	226	<i>Pativa</i>	
II 23, 1398a 30–32	226	4	198
II 23, 1398a 33–1398b 20	226	4, 1448b 15–17	199
II 23, 1398b 21–1399a 6	226	4, 1448b 17–19	198
II 23, 1399a 7–10	226	6	199
II 23, 1399a 11–18	226	6, 1450b 20–21	198
II 23, 1399a 19–29	226	15, 1454a 17	218
II 23, 1399a 30–34	226	24, 1460a 12–18	201
II 23, 1399a 35–1399b 4	226	24, 1460a 20–25	201
II 23, 1399b 5–14	226	25, 1460b 33–34	201
II 23, 1399b 15–19	226		
II 23, 1399b 20–32	226	<i>Protrepticus</i> (ed. Ross)	
II 23, 1399b 33–1400a 4	226	13	185
II 23, 1400a 5–14	226	13,4	197
II 23, 1400a 15–22	227		
II 23, 1400a 23–29	227	<i>Fragmenta</i> (ed. Ross)	
II 23, 1400a 30–36	227	2	185

2. Altri

AGOSTINO DI TAGASTE		<i>In Aristot. eth. Nic.</i> (ed. Heylbut)	
<i>Sermoni</i>		17, 3–17	254
347,2	238	AULO GELIO	
ALESSANDRO DI AFRODISIA		<i>Notti attiche</i>	
<i>Questioni etiche</i> (ed. Bruns)		XII 11,7,2	60
150, 22–23	254	CATONE, MARCO PORCIO	
153, 32–154,1	254	fr. 14 Jordan	278
ASPASIO		CICERONE, MARCO TULLIO	

<i>Orator</i>		<i>Eutidemo</i>	
118–120	163	304B6–307A6	24
		305C–D	176
<i>De inuentione</i>		<i>Fedone</i>	
II 42	253	99D	60
DIOGENES LAERZIO		<i>Fedro</i>	185
		264C	186
VIII 57	164	271B	188
IX 25	164	277B	186
VI 63	270	278D	183
FILOLAO DI CROTONE		<i>Filebo</i>	
		14B 5–7	172
fr. 44 B 23 DK	207	58C	177
ERACLITO DI EFESO		<i>Gorgia</i>	
		452D	176
fr. 1 DK	106	457B	176
fr. 2 DK	161	462B 10–466C 3	179
fr. 32 DK	106	462C 7	179
		462D 11	179
ERODOTO DI ALICARNASO		464C 4	179
		464D 2	179
VIII 60,32–61,1	235	465A 2	179
		467C 6	41
OMERO		467D 7–E 1	186
		486E–487A	173
<i>Iliade</i>		501A 3–C 5	179
X 224–226	13	503A	177
ISOCRATE DI ATENE		<i>Lachete</i>	
		194E 11–195A 1	72
<i>Antidosis</i>		<i>Liside</i>	
181–182	186	218A–B	183
OVIDIO NASONE, PUBLIO		218D–219D	77
<i>Metamorfosi</i>		<i>Repubblica</i>	
7,20–21	221	II 368C 4–369A 3	20
		V 475E	183
PINDARO DI BEOZIA		VI	174
		VI 493A–C	282
<i>Nemee</i>		VII 533D–534E	183
VIII 24–25	161		
PLATONE DI ATENE		<i>Timeo</i>	
		27C–29D	174
<i>Simposio</i>		PLUTARCO DI CHERONEA	
204A–B	183		
<i>Carmide</i>		<i>Vita di Pompeo</i>	
163A 1–163E 3	41	50,2,1	15
<i>Cratilo</i>		PROCLO, LICIO DIADOCO	
430A–B	106		
		<i>Commentario al Cratilo di Platone</i>	
<i>Critone</i>		XVI	106
52E	174	QUINTILIANO, MARCO FABIO	

2,17	185	2,17,18	187
2,17,1	185	2,17,22	187
2,17,2	185	2,17,30	187
2,17,4	185	2,20,7	163, 164
2,17,5	185	12,1,1	278
2,17,7	185		
2,17,11	185	RETORICA AD ERENNIO	
2,17,14	186		
2,17,17	187	3,2,2	237

Indice onomastico

(Non abbiamo riportato i nomi di Aristotele e Platone, per la loro frequenza)

- Aarnio, A. 231
Agostino di Tagaste 238, 239
Aguilar, M. 29
Alberto Magno 240
Albritton, R. 130
Alessandro di Afrodizia 254
Alighieri, D. 35
Allan, D.J. 81, 92
Allgaier, K. 229
Alonso Schökel, L. 238
Andersen, Ø. 205, 206, 207
Anscombe, G.E.M. 16, 91, 92, 130
Antifonte di Ramnunte 176, 197, 203
Antistene 107, 145
Apel, K.O. 16, 28, 29, 30, 31, 181, 222, 223
Araos San Martín, J. 17
Arendt, H. 16, 155
Arnhart, L. 247
Arnim, H. v. 223
Arrizabálaga, I. 238
Aspasio 254
Aubenque, P. 16, 92, 114, 136, 139, 182
Auxerre, G. 240
- Bacone, F. 42, 222
Bæumer, M.L. 229
Barber, B. 28, 186
Bares, J. de D. 182
Barnes, J. 17, 186
Baylis, Ch.A. 130
Becker, A. 130
Beetz, M. 229
Bekker, I. 254
Belgum, E. 77
Beltrán Almería, L. 186
Berceo, G. 236
Bermudo, J.M. 234
Bernardo di Clairvaux 240
Berti, E. 17, 64, 139, 165, 166, 167, 168, 169, 185
Beuchot, M. 17, 99, 108, 118
Beugnot, B. 222
Bien, G. 17, 271
Bird, O. 229
Blass, F. 22
Bloch, E. 5
Blundell, M.W. 219
Bochenski, I.M. 229
- Bodéüs, R. 17, 37
Boezio 134
Bohman, J. 26
Bornscheuer, L. 229
Bradley, R.D. 130
Brague, R. 17
Brentano, F. 114
Broadie, S. 85
Bruni, L. 236, 242
Bruns, I. 254
Brunschwig, J. 17, 179
Bubner, R. 17, 37, 40, 41, 44, 45, 155
Buchheim, Th. 17
Bonaventura (Giovanni Fidenza) 238
Burnyeat, M.F. 17, 179, 180
Butler, R.J. 130
Bywater, L. 254
- Callicle 173
Calongero, G. 130
Calvo, T. 17, 173, 174
Cartagena, A. 236
Cartesio 222
Catone, Marco Porcio 181, 278
Cavini, W. 17
Celluprica, V. 130
Chambers, S. 26
Choza, J. 17
Chroust, A.–H. 185
Cicerone, Marco Tullio 15, 163, 222, 223, 238, 242, 253
Compagnon, A. 222
Conill, J. 17, 22, 23, 26, 27, 30, 31, 37, 64, 84, 99, 104, 105, 118, 122, 127, 158, 209, 213, 216, 217, 220, 222
Cooper, J.M. 17, 85, 91, 92, 179, 181, 214, 215, 217, 218
Cope, E.M. 186, 247, 249
Copons, G. 241
Cordero, N. L. 17
Cortina, A. 26, 30, 73
Couloubaritsis, L. 17, 125, 127, 128, 129, 260
Courtine, J.–F. 17
Covarrubias, S. 74
Cronos 210
Cubells, F. 17, 102, 220
Curtius, E.R. 229

- De Garay, J. 17
 De Moss, D.J. 27
 Declercq, G. 222
 Delon, M. 222
 Democrito di Abdera 106
 Demostene di Atene 187
 Detienne, M. 207, 208
 Diogenes di Sinope (il Cinico) 270
 Diogenes Laerzio 164, 169, 185, 270
 Diomede 13, 101
 Dirlmeier, F. 252
 Domingo Moratalla, A. 220
 Donini, P.L. 17, 130, 138, 216
 Dorandi, T. 185
 Douay-Soublin, F. 222
 Du Lac, H. 130
 Düring, I. 179
- Ehrenberg, V. 28
 Eichler, K.D. 261
 Eliot, T.S. 37, 155, 273
 Empedocle di Agrigento 60, 164
 Engberg-Pedersen, T. 181
 Eraclito di Efeso 106, 145, 161, 212
 Ernout, A. 237
 Erodoto di Alicarnasso 235
 Esiodo 211
 Euripide 201
- Fafner, J. 206
 Fattal, M. 26, 63, 109
 Ferrer i Miquel, J. 261
 Festugière, A.J. 252
 Figal, G. 17
 Filippo il Cancelliere 240
 Filolao di Crotone 207
 Finley, M.I. 28
 Fisas, V. 245
 Fishkin, J. 26
 Flashar, H. 109
 Foot, Ph. 16
 Fournel, J.-L. 222
 Fraijó, M. 85, 86, 96, 212
 France, P. 222
 Frápolli, M.J. 54
 Frede, D. 159, 130
 Freud, S. 230, 231
- Gadamer, H.-G. 16, 21, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 55, 56, 81, 118, 125, 126, 127, 155, 173, 198, 199, 200, 220, 222, 256, 281
 Galand-Hallyn, P. 222
 García Bacca, J.D. 17
 García-Berrio Hernández, A.P. 188
 García-Marzá, D. 26
 García Santos, C. 82
 García Yebra, V. 17
 Gaskin, R. 130
 Gastaldi, S. 17, 39, 109
 Gaulle, Ch. 235
- Gauthier, R.-A. 92, 125, 252, 260, 277
 Gaya 210
 Gelio, Aulo 60
 Genette, G. 25
 Gentili, C. 21, 23
 Gerber, G. 22
 Gomá Lanzón, J. 33, 193
 Gorgia di Lentini 165, 169, 170, 176, 177, 207, 211
 Gracia, D. 26, 147, 149
 González, J. 212
 Grant, C.K. 130
 Grimaldi, W.M.A. 223, 229
 Grondin, J. 29, 105
 Gutmann, A. 26
- Habermas, J. 26, 28, 29, 155
 Halliwell, S. 17, 179, 181
 Hallyn, F. 222
 Hansen, M.H. 28
 Hardie, W.F.R. 85, 92
 Hartmann, N. 105
 Hegel, G.W.F. 35
 Heidegger, M. 16, 29, 105, 114, 173, 196
 Heiss, R. 229
 Heitz, E. 185
 Hennis, W. 16, 222, 223, 231
 Heylbut, G. 254
 Hintikka, J. 118, 130, 135, 136
 Hobbes, Th. 222
 Höffe, O. 16
 Hortal, A. 104
 Howell, W.S. 229
- Ildegarda di Bingen 240, 241
 Inciarte, F. 59, 60
 Ipocrate 194
 Ippia di Elide 172, 176
 Irwin, T.H. 17, 27, 53, 66, 68, 99, 100, 101, 104, 109, 111, 112, 120, 141, 142, 143, 146, 147, 150, 151, 152
 Isocrate di Atene 165, 185, 186, 187, 206, 211
- Jaeger, W. 186
 Jolif, J.-Y. 92, 125, 252, 260, 277
- Kairos 211
 Kalimtzis, K. 270
 Kannicht, R. 109
 Kant, I. 16, 46, 83, 84, 221, 222, 229, 230, 281
 Kapp, V. 222
 Kariel, H. 28
 Kaul, N. 109
 Kavafis, C. 75
 Kennedy, G.A. 165, 243
 Kenny, A. 18, 16, 85, 91
 Kerkhoff, M. 210
 King-Farlow, J. 130
 Kneale, W. & M. 130, 229
 Kolnai, A. 27
 Kopperschmidt, J. 229, 233

- Laín Entralgo, P. 17, 261, 262
Lanza, D. 109
Laplanche, J. 230
Larenz, K. 229
Latini, B. 241
Laurens, P. 222
Laurenti, R. 185
Le Blond, J.M. 17, 139, 229
Leighton, S. 214
Lenz, J.W. 130
Lieberg, G. 252
Linsky, L. 130
Lisón, J.F. 105, 246, 271
Llano, A. 60
Lombardo, P. 240
López Aranguren, J.L. 156
López de la Vieja, M^a T. 232, 233
López Eire, A. 206, 212
López Farjeat, L.X. 17
Louden, R.B. 27
Lugarini, L. 16, 139
Łukasiewicz, J. 130
- MacCormick, N. 231
MacIntyre, A. 155
Machado, A. 97
Macpherson, C.B. 28
Magnien, M. 222
Mansion, A. 16
Mara, G.M. 270, 271
Margolin, J.-C. 222
Marías, J. 17, 245
Mateos, F. 238
Mauri, M. 17, 261
McCabe, M.M. 179
McKerlie, D. 91, 92
McKim, V.R. 130, 135
Meillet, A. 237
Mele, A.R. 92
Michel, A. 222
Mignucci, M. 17
Millet, O. 222
Milo, R.D. 85, 86, 92
Moerbecke, Guglielmo di 236
Momo 282
Montoya Saez, J. 17, 81, 85, 92, 253, 254, 261
Moraux, P. 285
Morpurgo-Tagliabue, G. 130
Most, G.W. 279
Mouchel, Ch. 222
Muguerza, J. 26, 85, 86, 155, 157
Muller, R. 182
- Natali, C. 17, 78, 86, 93, 96, 170, 254
Naval Durán, C. 220
Nebrija, A. (Martínez de Cala y Jaraba, A.) 236, 282
Nehamas, A. 17
Nicolaci, G. 156, 171
Nicolás, J.A. 54, 55, 56
Nietzsche, F. 20, 21, 22, 23
Nussbaum, M.C. 17, 69, 85, 91, 194, 195, 215, 217
- Nuyens, F. 16
- O'Sullivan, N. 109
Ober, J. 28
Odisseo 13
Olbrechts-Tyteca, L. 23, 24
Ong, W.J. 222, 229
Oñate y Zubía, T. 17, 116, 173, 175, 182
Oriol Salgado, M. 17, 76, 81, 92
Ortega y Gasset, J. 17, 98, 102, 121, 122, 140
Otegui, M. 238
Ovidio Nasone, Publio 221
Owen, G.E.L. 252
- Parmenide di Elea 106, 107
Pateman, C. 28
Patzig, G. 130, 229
Pellegrin, P. 17
Pelletier, Y. 141
Perelman, Ch. 16, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 260
Pierce, Ch.S. 231
Pina, F. 238
Pindaro di Beozia 161
Pöggeler, O. 229
Pons, A. 222
Pontalis, J.-B. 230
Principato, A. 222
Prior, A.N. 130
Proclo di Costantinopoli 106
Prodico di Ceo 176
Protagora di Abdera 176
Protarco 177
- Quine, W.O. 130
Quintiliano 15, 28, 164, 185, 186, 187, 205, 222, 238, 242, 278
- Racionero, Q. 17, 73, 175, 179
Ramírez González, J.L. 15, 17, 23, 42, 43, 86, 270
Rämö, H. 211
Rapp, Ch. 17, 245
Rawls, J. 233
Rea 210
Reale, G. 17
Rescher, N. 130
Resnick, Ph. 28
Richardson, H. 79, 85, 86, 92, 93
Ricœur, P. 17, 20, 21, 25, 26
Rispoli, G. 109
Ritter, J. 16, 155, 271
Rodríguez, R. 114
Roochnik, D. 186
Rorty, A.O. 17
Rose, V. 185
Ross, W.D. 185
Rossitto, C. 17
Ruiz Castellanos, A. 188
Rus Rufino, S. 268
Ryle, G. 16
- Sainati, V. 130

- Salazar, Ph.-J. 222
 Salkever, S. 270
 Sambursky, S. 130
 San Vittore, Riccardo di 240
 Sánchez de Vercial, C. 236
 Santas, G. 91
 Saunders, J.T. 130
 Segura Munguía S. 236
 Senocrate 146
 Sermain, J.-P. 222
 Schlick, M. 130
 Schofield, M. 17
 Scholz, H. 130
 Schuhl, P.-M. 130, 185
 Schütrumpf, E. 17, 279
 Sherman, N. 17, 217, 218, 270
 Siebert, W. 229
 Signa, B. da 242
 Smilg, N. 30
 Socrate 20, 72, 106, 128, 172, 173, 174, 176, 194, 234, 265
 Sofocle 201, 211, 257
 Solmsen, F. 185, 229
 Sorabji, R. 17
 Spæmann, R. 60, 171
 Spengel, L. 22
 Sprute, J. 179
 Stern-Gillet, S. 262
 Stockton, D. 28
 Strang, C. 130
 Strauss, L. 155, 168
 Susemihl, F. 254

 Talete di Mileto 107
 Taylor, R. 130
 Teodoro 169, 170
 Tessitore, A. 252
 Thillet, P. 185
 Thionville, E. 229
 Thompson, D. 26
 Tisia di Siracusa 169, 170
 Togeby, O. 232
 Tommaso d'Aquino 213, 237, 238, 239, 240
 Tordesillas, A. 258, 259, 260
 Tovar, A. 253
 Trasimaco di Calcedone 169, 170, 176

 Tugendhat, E. 16
 Tuori, K. 231
 Tyche 211

 Unamuno, M. 51
 Unger, H.-H. 229
 Urano 210

 Valentin, J.-M. 222
 Vasoli, C. 222
 Vattimo, G. 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 197, 198, 199, 201, 204, 205
 Vegetti, M. 17
 Verbeke, G. 16
 Verdi, G. 35
 Vernant, J.P. 207, 208
 Viana, C. 236, 242
 Viano, C.A. 109, 130, 164, 168, 169
 Vico, G.B. 157, 222, 223
 Viehweg, Th. 16, 229, 231
 Volkmann, K.-H. 22
 Volpi, F. 17, 105, 155, 234, 271
 Von Soden, H. 54
 Vuilleumier, F. 222

 Weiss, P. 130
 Westermann, A. 22
 Wieacker, F. 229
 Wieland, W. 130, 229
 Wiggins, D. 16, 27, 91
 Williams, B. 17
 Williams, D. 130
 Wilpert, P. 229
 Wittgenstein, L. 229
 Wolff, P. 130
 Wörner, M. 17, 181

 Xaudaró, J. 161

 Yarza, I. 17
 Yepes, R. 17

 Zenone di Elea 164
 Zeus 210, 211, 282
 Zubiri, X. 17, 53, 63, 67, 103, 122, 123, 124

Indice dei termini filosofici greci più frequenti

- ἀγαθόν** (bene) 5, 18, 51, 65, 66, 74, 76, 79, 101, 208, 209, 250, 252, 259
ἀεὶ (eternamente) 57, 61
αἴσθησις (sensazione) 5, 47, 53, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 71, 87, 91, 101, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 129, 158, 250, 251
αἰτία (causa) 184, 209, 227
ἀλήθεια (verità) 18, 52, 53, 54, 58, 77, 105, 144, 243
ἀληθής (vero) 77
ἀνδρεία (coraggio) 216
ἄνθρωπος (uomo) 5, 47, 53, 94, 125
ἀντίφασις (contraddizione) 112
ἁπλῶς (assoluto, semplice) 53, 66, 79, 103, 104, 108, 132, 134, 136, 228, 256, 263
ἀπόδειξις (dimostrazione) 120, 145, 166, 180
ἀπόφασις (negazione) 53, 61, 62, 67, 108, 112, 130, 131, 132
ἀπόφανσις (proposizione) 83, 108
ἀρετή (virtù) 51, 52, 80, 117, 209, 213, 218, 253, 258
ἀρχή (principio) 46, 53, 65, 78, 86, 87, 94, 97, 99, 103, 104, 109, 110, 111, 112, 115, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 133, 136, 137, 139, 141, 161, 167, 172, 174, 190, 192, 224, 228, 267
αὐτός (se stesso) 262

βούλευσις (deliberazione) 17, 26, 38, 52, 56, 81, 95, 156, 180, 216, 236, 237, 238, 239, 241, 262, 277, 281
βουλή (consiglio, deliberazione) 88
βούλησις (volontà) 65, 69, 209, 213

γένεσις (generazione, nascita) 46, 119, 171, 190, 191, 252
γένος (genere) 45, 120, 165, 172, 238
γνώσις (conoscenza) 45, 54, 119, 121, 144, 215

δημοκρατία (democrazia) 28
διαλεκτική (dialettica) 72, 182, 144, 145, 148, 168, 171, 184, 187
διάνοια (pensiero discorsivo) 39, 53, 65, 69, 77, 78, 95, 114, 116, 120, 124, 170, 174
διαφορά (differenza) 119, 121
δικαιοσύνη (giustizia) 235, 255, 257, 259
δίκαιος (giusto) 5, 259
δίκη (giustizia) 255
δόξα (opinione) 22, 87, 88, 96, 113, 115, 120, 145, 147, 149, 174, 175, 202, 224, 228, 252, 264
δύναμις (capacità, facoltà, potere) 22, 41, 63, 66, 113, 116, 119, 134, 166, 167, 170, 171, 184, 189, 190, 192, 196, 201, 217, 224, 228, 255, 280
δυνατόν (possibile) 197, 224, 225, 227, 228

εἶδος (essenza, specie, forma) 67, 190, 203
εἰκός (verosimile) 137, 175, 178, 191, 224, 228
εἰκόν (immagine, icona) 196
εἶναι (essere) 55, 61, 107, 113, 116, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 170, 171
ἐμπειρία (esperienza) 56, 82, 119, 158, 187, 194, 202, 209
ἐν (uno) 54, 61
ἐνέργεια (atto) 30, 41, 51, 102, 103, 113, 116, 117, 189, 192, 217, 228, 229, 252
ἐντελέχεια (atto) 116
ἐξίς (stato, disposizione) 53, 55, 58, 70, 71, 77, 79, 80, 82, 117, 119, 127, 171, 189, 190, 201, 209, 213, 216, 221, 253, 254, 259, 262, 280
ἐπαγωγή (induzione) 101, 102, 118, 120, 124, 125, 127, 128, 129, 146, 158, 276, 277
ἐπιείκεια (equità) 258, 259, 260, 262
ἐπιθυμία (desiderio) 65, 66, 69, 213, 224
ἐπιστήμη (scienza) 18, 22, 38, 43, 52, 56, 65, 70, 72, 75, 78, 79, 119, 120, 125, 148, 149, 159, 166, 167, 172, 174, 184, 187, 188, 194, 196, 202, 210
ἔρως (amore) 262
ἕτερος (altro) 262
εὐδαιμονία (felicità) 18, 41, 51, 213, 214, 252

ἡδονή (piacere) 213, 214, 252

θεός (divinità) 159, 210
θέσις (tesi) 86, 145
θεωρία (contemplazione) 18, 38, 39, 40, 43, 128, 171, 209, 210, 220
θυμός (appetito, cuore) 180, 213, 215

ἴδιον (proprio) 5, 68, 128, 165

κάθαρσις (purificazione) 74
καθ' ἑκάστων (individuale) 83, 91, 120, 125, 172
καθόλου (universale) 56, 71, 80, 83, 86, 91, 119, 120, 125, 128, 194, 259
κακόν (male) 5, 112, 207
καλόν (bellezza) 82, 111

- κατάφασις (affermazione) 53, 108, 112, 113, 115, 130, 131, 132
- κίνησις (movimento, cambio) 41, 53, 66, 102, 111, 116, 117, 170, 208, 220, 229
- κίνητον/ ἀκίνητον (mobile/ immobile) 66, 101
- κινοῦν (motore) 65, 66, 101, 193
- κοινός (comune) 63, 68, 71, 80, 166, 184, 225, 242
- κοινωνία (comunità) 5, 39, 53, 159, 256, 258, 262, 270
- κρίσις (giudizio) 68, 170, 171, 172, 223, 226, 260, 281
- λόγος (ragione) 5, 15, 18, 19, 21, 25, 26, 27, 30, 33, 43, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 61, 62, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 79, 82, 83, 85, 86, 88, 95, 96, 99, 104, 106, 107, 108, 109, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 127, 128, 139, 140, 144, 145, 146, 148, 158, 159, 161, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 184, 186, 187, 188, 189, 201, 202, 206, 209, 211, 212, 213, 216, 218, 219, 220, 221, 229, 237, 253, 254, 270, 275, 276, 277, 279, 280, 281
- λύπη (dolore) 213, 214, 215, 263
- μίμημα (immagine) 197, 198
- μνήμη (memoria) 119, 158
- μορφή (forma) 204
- μῦθος (mito) 33, 175, 178
- νόησις (pensiero) 60, 62, 64, 65, 69, 70, 115, 202
- νόμος (legge) 255, 256, 257, 258
- νοῦς (intelligenza) 47, 53, 55, 60, 61, 62, 65, 66, 69, 78, 96, 115, 117, 120, 124, 125, 126, 127, 129, 158, 174, 188, 202, 237, 250, 251, 254, 276, 277
- νῦν (istante) 110
- ὄν (essere) 112, 113, 116, 119, 189
- ὄρεξις (tendenza) 18, 27, 53, 55, 62, 65, 69, 70, 74, 77, 78, 81, 93, 95, 100, 102, 125, 126, 170, 213, 215, 217
- ὅρος (definizione): 67, 86, 125
- οὐσία (essenza, essere, sostanza) 113, 115, 225, 228
- πάθος (affetto, passione) 19, 70, 112, 164, 168, 181, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 262, 276, 279
- πᾶν (tutto) 111, 145
- παράδειγμα (modello) 225
- πέρας (fine) 103
- πίστις (credenza) 23, 164, 166, 168, 174, 178, 180, 211, 212, 215, 219, 221, 224, 225, 226, 279, 280
- ποίησις (creazione) 18, 38, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 79, 82, 92, 193, 156, 189, 194, 195, 201, 202, 204, 210, 217, 237
- πόλις (città) 5, 20, 21, 28, 33, 48, 80, 103, 176, 178, 187, 195, 196, 246, 249, 250, 269, 270
- πολιτεία (costituzione, governo) 27, 39, 268, 269
- πρᾶξις (azione) 18, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 71, 79, 80, 81, 82, 92, 102, 103, 133, 139, 156, 183, 189, 201, 204, 208, 209, 210, 213, 215, 217, 220, 237
- προαίρεσις (scelta) 37, 53, 55, 56, 69, 71, 81, 87, 95, 125, 167, 209, 213, 216, 220, 262
- πρόβλημα (problema) 145
- πρός τι (relazione) 53, 103
- ῥητορική (retorica) 171, 172, 180, 184, 185, 187, 224
- σοφία (sapienza) 78, 79, 145, 166, 167, 173, 188, 282
- συλλογισμός (sillogismo) 77, 83, 84, 85, 86, 102, 118, 128, 144, 146, 148, 166, 167, 170, 199
- συμβεβηκός (accidente) 63, 109, 110, 112, 113, 128, 209, 227
- σχῆμα (figura) 168, 171, 204
- τέλος (fine) 18, 40, 45, 53, 65, 69, 79, 94, 95, 100, 102, 103, 104, 156, 170, 173, 174, 208, 210, 215, 220, 224, 228, 229, 252, 263, 267, 276
- τέχνη (arte, fabbricazione) 18, 19, 22, 38, 40, 46, 70, 74, 78, 89, 119, 141, 149, 159, 163, 165, 166, 170, 171, 172, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 209, 210, 258, 280
- τὸ τί ἦν εἶναι (essenza) 61, 62, 63
- τόπος (luogo) 19, 65, 147, 188, 196, 221, 222, 224
- τύχη (caso) 131, 133, 137, 138, 190, 196, 207, 209, 248
- ὕλη (materia) 110
- ὑπόθεσις (ipotesi) 86, 87
- ὑπόληψις (opinione) 62, 82, 87, 88, 104, 145, 194
- φαινόμενον (apparenza) 51, 65, 101, 167, 171, 209, 254
- φαντασία (immaginazione) 18, 60, 62, 65, 66, 67, 69, 70, 74, 88, 157, 170, 194, 214, 280, 281
- φιλία (amicizia) 21, 183, 212, 249, 258, 261, 262
- φιλοσοφία (filosofia) 145, 166
- φρόνησις (saggezza) 18, 31, 32, 37, 46, 58, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 88, 90, 96, 104, 117, 158, 161, 188, 189, 190, 200, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 240, 254, 258, 274, 281
- φύσις (natura) 5, 88, 106, 190, 191, 192, 196, 197, 202, 203, 205, 209, 217, 245, 252, 256
- χρόνος (tempo) 61, 66, 77, 108, 110, 174, 210, 211, 226
- ψυχή (anima) 51, 55, 61, 67, 86, 91, 108, 119, 178, 259

Indice delle figure

Figura 1. Teoria della deliberazione.....	76
Figura 2. Mezzi di credibilità nella “Retorica”	165
Figura 3. Retorica, dialettica e filosofia.....	167
Figura 4. Retorica, dialettica e politica	169
Figura 5. Articolazione dinamica dei mezzi di credibilità.....	219
Figura 6. Classificazione dei topici degli entimemi retorici.....	228
Figura 7. L’albero della topica.....	232
Figura 8. Classi di oratoria nella “Retorica”	243
Figura 9. La metafora del naso in <i>Rhet.</i> I 4	245

Sigle ed abbreviature

1. Testi classici

Greci

Tanto per gli autori come per i testi greci, salvo nel caso di Aristotele, utilizziamo le abbreviazioni che appaiono nell'opera di Liddle, H.G. & Scott, R. & Jones, H.S. & McKenzie, R. & Glare, P.G.W. & Thompson, A.A. 1996: *A Greek-English Lexicon*, Oxford.

Le opere di Aristotele, riferite spesso con la forma latina dei loro titoli, vengono citate in accordo con le seguenti abbreviazioni, derivate dalle forme latine stesse. Unicamente si fa riferimento alle opere presenti nel mio lavoro. L'ordine di questa griglia, che non è cronologico, corrisponde all'edizione di Andronico, seguita da Bekker, che impaginò le opere di Aristotele.

<i>Categoria</i>	<i>Cat.</i>	<i>De Insomniis</i>	<i>Insomn.</i>
<i>De Interpretatione</i>	<i>Int.</i>	<i>De Divinatione per Somnum</i>	<i>Div.</i>
<i>Analytica Priora</i>	<i>An. Pr.</i>	<i>De Respiratione</i>	<i>Resp.</i>
<i>Analytica Posteriora</i>	<i>An. Po.</i>	<i>De Partibus Animalium</i>	<i>PA</i>
<i>Topica</i>	<i>Top.</i>	<i>De Motu Animalium</i>	<i>MA</i>
<i>De Sophisticis Elenchis</i>	<i>SE</i>	<i>De Generatione Animalium</i>	<i>GA</i>
<i>Physica</i>	<i>Phys.</i>	<i>Metaphysica</i>	<i>Metaph.</i>
<i>De Caelo</i>	<i>Cal.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>EN</i>
<i>Meteorologica</i>	<i>Meteor.</i>	<i>Ethica Eudemia</i>	<i>EE</i>
<i>De Anima</i>	<i>An.</i>	<i>Politica</i>	<i>Pol.</i>
<i>De Sensu et Sensibilibus</i>	<i>Sens.</i>	<i>Rhetorica</i>	<i>Rhet.</i>
<i>De Memoria et Reminiscentia</i>	<i>Mem.</i>	<i>Petica</i>	<i>Pet.</i>
<i>De Somno et Vigilia</i>	<i>Somn.</i>		

Latini

Ci serviamo delle stesse che utilizza Glare, P.G.W. 1997: *Oxford Latin Dictionary*, Oxford.

2. Testi moderni

Nel caso di Unamuno, le indicazioni bibliografiche alludono alle *Obras Completas*, Madrid 1966–1971, 9 voll. Nel caso di Ortega y Gasset si riferiscono a *Obras Completas*, Madrid ²1983, 12 voll. In entrambi i casi, il numero romano indica il volume, quello arabo la pagina.

Per quanto riguarda le opere di Zubiri si sono seguite le seguenti abbreviazioni con indicazione del numero della pagina:

<i>Cinco lecciones de filosofía</i>	CLF
<i>El hombre y Dios</i>	HD
<i>El hombre y la verdad</i>	HV
<i>El hombre: lo real y lo irreal</i>	HRI
<i>Espacio. Tiempo. Materia</i>	ETM
<i>Estructura dinámica de la realidad</i>	EDR
<i>Inteligencia sentiente 1: Inteligencia y realidad</i>	IRE
<i>Inteligencia y logos</i>	IL
<i>Inteligencia y razón</i>	IRA
<i>Los problemas fundamentales de la metafísica occidental</i>	PFMO
<i>Naturaleza, Historia, Dios</i>	NHD
<i>Sobre el hombre</i>	SH
<i>Sobre la esencia</i>	SE

Circa le opere di Gadamer non tardive, ci si riferisce a *Gesammelte Werke*, Tubinga 1999 (=GW). Il numero romano indica il volume, l'arabo la pagina. Per quelle opere in traduzione spagnola si sono seguite le seguenti abbreviazioni con indicazione del numero della pagina della traduzione:

<i>Acotaciones hermenéuticas</i>	AH
<i>Arte y verdad de la palabra</i>	AVP
<i>El giro hermenéutico</i>	GH
<i>El problema de la conciencia histórica</i>	PCH
<i>Elogio de la teoría</i>	ET
<i>La dialéctica de Hegel</i>	DH
<i>La razón en la época de la ciencia</i>	REC
<i>Los caminos de Heidegger</i>	CH
<i>Verdad y método</i>	VM
<i>Verdad y método II</i>	VM II

Per la cronologia, per quanto è stato possibile, si è cercato di dare l'anno di pubblicazione tra parentesi ogni volta che un'opera appare citata o commentata. In ogni caso, il lettore potrà trovare le referenze complete di tutti questi autori nella bibliografia.

3. Riviste

Le sigle che utilizziamo sono le stesse che si trovano nel volume LXVIII *L'Année Philologique*, Parigi 1999.